

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ
مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (بخاری و مسلم)



اجود الخواشي أردو شرح أصول الشاشي

اعراب عبارت و ترجمہ، اصول فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے تشریح عبارت کے تحت ائمہ کرام کے اختلافی مسائل مع اولہ، فوائد نفع و اعتراضات و جوابات

تالیف

حضرت مولانا محمد صدیق صغریٰ صاحب

استاذ الحدیث

جامعہ اسلامیہ عربیہ

مدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد پاکستان

بِسْمِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
مَنْ يُرِيدُ اللَّهَ بِهِ خَيْرًا يُفْقِهْهُ فِي الدِّينِ
(بخاری و مسلم)

ابجد الحوائشی اُردو شرح اصول الشاشی

اعراب عبارت و ترجمہ، اصول فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے
تشریح عبارت کے تحت ائمہ کرامؒ کے اختلافی مسائل مع اولہ، فوائد نافعہ و اعتراضات و جوابات

تالیف

حضرت مولانا محمد صدیق صفر علی صاحب

استاذ الحدیث

جامعہ اسلامیہ عربیہ

مدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد پاکستان

انتساب

میں اپنی اس حقیر و ادنیٰ کاوش کو قابلِ صدا احترام و افتخار والدین اور برادرِ جلیل حافظِ خلیل احمد مدظلہ العالی کے نام منسوب کرتا ہوں جن کی تربیت اور شفقت کے سائے میں بندہ نے اس منزلِ نارسا کا سفر طے کیا اور جن کی پر خلوص دعائے سحر گاہی کی بدولت اللہ رب العزت نے ”قلم پکڑنے کا سلیقہ“ عطا فرمایا۔

ہے ماں باپ کی دعاؤں کا اعجاز
ملا قطرہ بے مائی کو یہ افتخار و اعزاز
تصنیف و تالیف اور فقیر و حقیر
کھل نہ سکا آج تک یہ سربستہ راز

خدا نے عرش کے پردے ہٹا دیے
لب سے جدا ہو کے جو ماں کی دعا چلی
ذرہ خاک لے گیا نجوم پہ سبقت
رحمت خداوندی کی ایسی ہوا چلی

کھلنے لگے مجھ پہ علم کے رموز
قلب و ذہن کو ایسی جلا ملی
ہوا سرخرو دنیا و آخرت میں
ماں باپ کی جس کو دعا ملی

محمد اصغر علی عفا اللہ عنہ

۱۴ محرم الحرام ۱۴۲۸ھ بمطابق ۲۴ جنوری ۲۰۰۸ء

جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

اجود الخواشی اردو شرح اصول الشاشی

مولانا محمد اصغر علی صاحب فیصل آبادی

۴۶۹

۱۱۰۰

جون ۲۰۰۸ء

محمد زبیر 0321-6646846

نام کتاب

تالیف

صفحات

تعداد

طبع اول

کپوزنگ



☆ مکتبہ اسلامیہ عربیہ مدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد فون 041-8560546

فون رہائش 041-8729206 موبائل 0321-7227696

☆ مکتبہ القرآن پبلسمنٹ رسول پلازہ امین پور بازار فیصل آباد

☆ مکتبہ اہل حدیث امین پور بازار فیصل آباد

☆ مکتبہ سید احمد شہید انکریم مارکیٹ اردو بازار لاہور

☆ مکتبہ ادارہ اسلامیات ملتان

☆ مکتبہ اسلامیہ بیرون امین پور بازار فیصل آباد

☆ مکتبہ العارفی جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

☆ مکتبہ ابراہیم دارالعلوم فیصل آباد

☆ مکتبہ مجیدیہ بیرون بوہر گیت ملتان

☆ مکتبہ الانورد کان نمبر ۲ بلاک نمبر ۲/۶۷ GRE انورمیشن بنوری ٹاؤن کراچی

فہرست

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۱	انتساب	۲	۲۱	البحث الاول فی کتاب اللہ	
۲	اظہار تشکر	۱۵	۲۲	قرآن پاک کی تعریف	۳۴
۳	تقریظات	۱۷	۲۳	کتاب اللہ مقدم کرنیکی وجہ اور اعتراض و جواب	۳۴
۴	مبادیات علم اصول فقہ	۲۲	۲۴	تعریف قرآن میں فوائد و قیود	۳۵
۵	اصول فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت	۲۲	۲۵	کلام اللہ کی اقسام	۳۵
۶	علم فقہ کی عظمت و نشان	۲۳	۲۶	خاص، عام، مشترک، مؤول کے درمیان	-
۷	تدوین اصول فقہ	۲۳	-	وجہ حصر اور اعتراضات و جوابات	۳۶
۸	صاحب اصول الشاشی	۲۴	۲۷	خاص کی تعریف اور اس کی اقسام	۳۷
۹	اصول الشاشی کا دوسرا نام اور وجہ تسمیہ	۲۵	۲۸	عام کی تعریف اور اس کی اقسام	۳۸
۱۰	اصول الشاشی کی اہمیت	۲۵	۲۹	کتاب اللہ کے خاص کا حکم	۳۹
۱۱	تسمیہ اور تحدید کیساتھ کتاب کا آغاز کرنیکی وجہ	۲۶	۳۰	خبر واحد یا قیاس کا، خاص کے ساتھ بوقت	-
۱۲	حمد و مدح اور شکر کی تعریف	۲۷	-	تقابل حکم اور اعتراض و جوابات	۴۰
۱۳	مؤمنین و علماء اور مجتہدین کا مرتبہ اور ایک فائدہ	۲۸	۳۱	مطلقہ کی عدت میں اختلاف احناف و شوافع	۴۲
۱۴	مصلوۃ کا لغوی اور اصطلاحی معنی	۲۹	۳۲	حضرت امام شافعی کا پہلا استدلال اور	-
۱۵	نبی اور رسول میں فرق اور اعتراض و جواب	۲۹	-	دوسرا استدلال	۴۲
۱۶	لفظ اصحاب کی تحقیق اور صحابی کی تعریف	۳۰	۳۳	حضرت امام ابو حنیفہ کا پہلا استدلال اور	-
۱۷	حضرت امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب پر	-	-	دوسرا استدلال	۴۲
-	سلام بھیجنے کی وجہ اور اعتراض و جوابات	۳۱	۳۴	احناف کی طرف سے شوافع کے استدلال	-
۱۸	اتباع کا موجد کون ہے؟ اور بعد کا اعراب	۳۲	-	اول کا جواب اور استدلال ثانی کا جواب	۴۳
۱۹	اصول اربعہ کے درمیان وجہ حصر اور	-	۳۵	سات مسائل کی تخریج	۴۴
-	اعتراضات و جوابات	۳۲	۳۶	خاص کی دوسری مثال	۴۷
۲۰	اولیٰ اربعہ کے متعلق تفصیلاً گفتگو	۳۳	۳۷	مہر کی اقل مقدار میں اختلاف	۴۷

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۳۸	حضرت امام شافعیؒ کی اصل پر متفرع چند مسائل	۴۸	۵۳۷	مطلق اور مقید کی تعریف	۶۳
۳۹	خاص کی تیسری مثال	۴۹	۵۳	کتاب اللہ کے مطلق کا حکم	۶۳
۴۰	دلیل شوافع، دلیل احناف اور شوافع کی دلیل	-	۵۴	مطلق کے حکم کی سات مثالیں مع اختلاف	-
-	کا جواب	۵۰	-	ودلائل و جوابات	۶۳
۴۱	مذکورہ اختلاف پر متفرع چند مسائل	۵۰	۵۵	مطلق اور مجمل میں فرق مع اعتراضات و جوابات	۷۶
۴۲	عام کی اقسام اور ان کا حکم	۵۲	۵۶	مشترک کی تعریف اور اس کا حکم	۷۹
۴۳	حضرت امام شافعیؒ کی دلیل اور احناف کی	-	۵۷	عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید پر دو مسئلے	۸۰
-	طرف سے جواب	۵۲	۵۸	عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر مثال	۸۱
۴۴	عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال اول اور	-	۵۹	مؤول کی تعریف اور اس کا حکم	۸۲
-	فقہی مسئلہ اور شوافع و احناف کی دلیل اور	-	۶۰	احکام شرعیہ میں مؤول کی مثالیں	۸۳
-	شوافع کی دلیل کا جواب	۵۳	۶۱	مؤول کی بحث سے ایک اصول کی تخریج	۸۳
۴۵	کلمہ منہ کے عام ہونے کی دلیل	۵۴	۶۲	حضرت امام محمدؒ کے حوالہ سے ایک مسئلہ کی تفریع	۸۴
۴۶	عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال ثانی اور	-	۶۳	مؤول اور مفسر کے درمیان فرق اور مفسر کا حکم	۸۵
-	سورۃ فاتحہ کی نماز میں حیثیت	۵۵	۶۴	حقیقت و مجاز کو ایک فصل میں ذکر کرنا کی وجہ	۸۶
۴۷	شوافع و احناف کی دلیل اور احناف کی طرف	-	۶۵	حقیقت کا لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف	۸۷
-	سے جواب	۵۵	۶۶	باعتبار وضع حقیقت کی اقسام، حقیقت لغویہ	۸۷
۴۸	عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال ثالث اور شوافع	-	۶۷	حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ	۸۷
-	واحناف کی دلیل اور شوافع کی دلیل کا جواب	۵۷	۶۸	مجاز کا لغوی معنی اور اصطلاحی تعریف	۸۸
۴۹	عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال رابع اور	-	۶۹	جمع بین الحقیقت و المجاز کا حکم	۸۸
-	شوافع و احناف کی دلیل اور احناف کی طرف	-	۷۰	جمع بین الحقیقت و المجاز کے عدم جواز پر	-
-	سے جواب	۵۸	-	چار مثالیں	۸۸
۵۰	عام مخصوص منہ البعض کی تعریف اور اس کا حکم	-	۷۱	جمع بین الحقیقت و المجاز کے عدم جواز پر	-
-	اور فائدہ	۶۰	-	متفرع ہونے والے تین مسائل	۹۱
۵۱	عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور	-	۷۲	جمع بین الحقیقت و المجاز کے ناجائز ہونے کے	-
-	قیاس سے صحیح ہونے کی دو وجہیں	۶۱	-	اصول پر تین اعتراضات مع جوابات	۹۲

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۷۳	حقیقت کی تین اقسام اور ان کی مثالیں	۹۶	۹۳	احناف اور شوافع کے مذکورہ اختلاف پر	-
۷۴	حقیقت مجبورہ کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ	۹۸	۹۴	متفرع مسائل	۱۱۵
۷۵	حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف نہ ہو تو اس	-	۹۵	کنایہ کی تعریف، اس کا حکم اور اعتراض و جواب	۱۱۸
-	کا حکم اور احناف کا اختلاف	۹۸	۹۶	الفاظ کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق	۱۱۹
۷۶	حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی دو مثالیں	۹۹	۹۷	کنایہ کے اصول پر متفرع ہونے والے	-
۷۷	مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں احناف	-	-	چند مسائل	۱۱۹
-	کا اختلاف	۱۰۱	۹۸	ظہور معنی اور خفاء معنی کے اعتبار سے لفظ	-
۷۸	وضاحت اختلاف از مثال	۱۰۱	-	کی اقسام	۱۲۲
۷۹	اختلاف مذکورہ پر متفرع ایک مسئلہ اور اعتراضات	-	۹۹	ظاہر کی تعریف	۱۲۲
-	دو جوابات	۱۰۲	۱۰۰	نص کی تعریف	۱۲۳
۸۰	استعارہ کی تعریف	۱۰۵	۱۰۱	ظاہر اور نص کی مثالیں	۱۲۳
۸۱	احکام شرع میں استعارہ کا دو طریقوں پر رائج ہونا	۱۰۵	۱۰۲	ظاہر اور نص کا حکم	۱۲۵
۸۲	علاقہ علیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی مثال	۱۰۶	۱۰۳	ظاہر اور نص کے حکم پر متفرع ہونے والا	-
۸۳	مثال کا اصول پر انطباق	۱۰۷	-	ایک مسئلہ	۱۲۶
۸۴	شراء بول کر ملک مراد لینے میں قضاء تصدیق	-	۱۰۴	ظاہر اور نص میں بوقت تعارض کس کو ترجیح	-
-	نہ کرنا	۱۰۷	-	ہوگی تین مثالوں سے وضاحت	۱۲۶
۸۵	علاقہ سببیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی دو	-	۱۰۵	مفسر کی تعریف	۱۳۰
-	مثالیں و اعتراض و جواب	۱۰۸	۱۰۶	مفسر کی چار مثالیں	۱۳۰
۸۶	مجاز کے طریق ثانی پر متفرع ہو نیوالا ایک مسئلہ	۱۱۰	۱۰۷	محکم کی تعریف	۱۳۲
۸۷	معنی مجازی کی تعیین کی صورت	۱۱۱	۱۰۸	احکام شرعیہ میں محکم کی مثال اور اعتراض و جواب	۱۳۳
۸۸	صاحبین کے مذہب پر اعتراض اور جواب	۱۱۱	۱۰۹	مفسر اور محکم کا حکم	۱۳۳
۸۹	وجوب کفارہ کے لئے قسم کافی الجملہ ممکن ہونا	۱۱۲	۱۱۰	اقسام اربعہ کے مقابل چار اقسام	۱۳۵
۹۰	صریح کی تعریف اور اس کا حکم	۱۱۳	۱۱۱	خفی کی تعریف	۱۳۵
۹۱	صریح کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ	۱۱۴	۱۱۲	خفی کی تین مثالیں	۱۳۶
۹۲	حضرت امام شافعی کے دو اقوال	۱۱۴	۱۱۳	خفی کا حکم	۱۳۸

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۱۱۴	مشکل کی تعریف اور وجہ تسمیہ	۱۳۸	۱۵۳	بیمین نور کی دو مثالیں	۱۵۳
۱۱۵	مشکل کی مثال	۱۳۸	۱۵۳	پانچواں قرینہ دلالت محل کلام	۱۵۳
۱۱۶	محمل کی تعریف اور مثال	۱۳۹	۱۵۴	دلالت محل کلام کی دو مثالیں	۱۵۴
۱۱۷	قتابہ کی تعریف	۱۴۰	-	لفظ کے حکم پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار	-
۱۱۸	قتابہ کی اقسام	۱۴۰	۱۵۷	سے چار اقسام	۱۵۷
۱۱۹	محمل اور قتابہ کا حکم	۱۴۰	۱۵۷	عبارة النص کی تعریف	۱۵۷
۱۲۰	حقیقی معنی کو چھوڑ کر معنی مجازی پر عمل کرنے	-	۱۵۷	اشارۃ النص کی تعریف	۱۵۷
-	کے پانچ قرآن	۱۴۲	-	عبارة النص اور اشارۃ النص کی مثال اول	-
۱۲۱	پہلا قرینہ دلالت عرف	۱۴۲	۱۵۸	اور متفرع ہونے والے مسائل	۱۵۸
۱۲۲	دلالت عرف کی تین مثالیں	۱۴۲	-	عبارة النص اور اشارۃ النص کی مثال ثانی	-
۱۲۳	دوسرا قرینہ دلالت نفس کلام	۱۴۵	۱۵۹	اور متفرع ہونے والے مسائل	۱۵۹
۱۲۴	دلالت نفس کلام کی مثال	۱۴۵	۱۶۱	روزے کی نیت کا وقت اور انہیں اختلاف	۱۶۱
۱۲۵	مکاتب من کل الوجوه مملوک نہیں اس پر	-	۱۶۱	عبارة النص اور اشارۃ النص کا حکم	۱۶۱
-	اعتراض و جواب	۱۴۵	۱۶۳	دلالت النص کی تعریف	۱۶۳
۱۲۶	مکاتب میں رقیق کا کامل ہونا	۱۴۶	۱۶۴	دلالت النص کا حکم اول اور حکم ثانی	۱۶۴
۱۲۷	تیسرا قرینہ دلالت سیاق کلام	۱۴۸	-	حکم کا علت پر دائر ہونا نفی اور ثبوت کے	-
۱۲۸	دلالت سیاق کلام کی تین مثالیں	۱۴۸	۱۶۵	اعتبار سے	۱۶۵
۱۲۹	سابقہ اصول پر متفرع دو مسائل اور شوافع کا	-	-	دلالت النص کی علت پر متفرع ہونے	-
-	مذہب اور دلیل	۱۴۹	۱۶۵	والے چار مسائل	۱۶۵
۱۳۰	احناف کا مذہب اور احناف کی طرف سے	-	۱۶۸	اقتضاء النص کی تعریف	۱۶۸
-	شوافع کے استدلال کا جواب	۱۵۰	۱۶۸	اقتضاء النص کی تین مثالیں	۱۶۸
۱۳۱	چوتھا قرینہ دلالت متکلم	۱۵۲	۱۷۱	مقتضی کا حکم اور مقتضی کے اصول پر دو تفریع	۱۷۱
۱۳۲	دلالت متکلم سے متفرع ہونے والا ایک مسئلہ	۱۵۲	-	امر کی بحث	-
۱۳۳	دلالت متکلم کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک	-	۱۵۲	امر کی لغوی اور شرعی تعریف مع اعتراضات	-
-	ہونے کی مزید وضاحت	۱۵۳	-	وجوہات	۱۷۴

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۱۵۳	امر کی مراد کے بارے میں بعض ائمہ کا قول	۱۷۵	۱۷۲	مامور بہ مقید بالوقت کی اقسام	۱۹۵
۱۵۴	بعض ائمہ کے قول پر اعتراض	۱۷۵	۱۷۳	مقید بالوقت قسم اول کے احکام	۱۹۵
۱۵۵	بعض ائمہ کے قول کی تشریح اور اعتراض و جواب	۱۷۶	۱۷۴	مامور بہ موقت کی قسم ثانی ”معیار“ اور	-
۱۵۶	امر مطلق کے موجب میں اختلاف	۱۷۹	-	اعتراض و جواب	۱۹۶
۱۵۷	امر کا موجب و جواب اور شرعی تشریح، مطلب	-	۱۷۵	مامور بہ کیلئے وقت معیار ہو لیکن متعین نہ ہو	۱۹۹
-	اور محار استشہاد	۱۸۰	۱۷۶	جس مامور بہ کیلئے وقت متعین نہ ہو اس کا حکم	۱۹۹
۱۵۸	مامور پر مامور بہ کا لزوم امر کی ولایت کے	-	۱۷۷	بندے کی تعیین کا حکم اور اعتراض و جواب	۲۰۰
-	بقدر ہونا	۱۸۲	۱۷۸	مذکورہ اصول پر متفرع ہو نیوالا ایک مسئلہ	۲۰۱
۱۵۹	امر کے بالفعل تکرار کے مقتضی یا عدم مقتضی	-	۱۷۹	مامور بہ شرعی کے اندر حسن کا پایا جانا	۲۰۲
-	ہونے پر اختلاف	۱۸۴	۱۸۰	مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے اقسام	۲۰۲
۱۶۰	امر کا مقتضی تکرار نہ ہونے کی تین مثالوں	-	۱۸۱	حسن لذات کی اقسام	۲۰۳
-	سے وضاحت	۱۸۵	۱۸۲	محتمل السقوط کے حکم پر متفرع ہو نیوالا مسئلہ	۲۰۳
۱۶۱	امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس پر دلیل عقلی	۱۸۵	۱۸۳	قسم ثانی حسن لغیرہ	۲۰۵
۱۶۲	احضاب کے ذریعہ امر تصرف معلوم کی جنس کا	-	۱۸۴	حسن لغیرہ کا حکم	۲۰۵
-	امر ہونا	۱۸۶	۱۸۵	حدود و قصاص اور جہاد کا حسن لغیرہ کے	-
۱۶۳	اسی مذکورہ اصول پر متفرع ہو نیوالا ایک مسئلہ	۱۸۶	-	قریب ہونا اور ایک فائدہ	۲۰۶
۱۶۴	امر کے عدم مقتضی تکرار ہونے پر متفرع ہونے	-	۱۸۶	مامور بہ کی اقسام	۲۰۸
-	والے تین مسائل اور اعتراضات و جوابات	۱۸۶	۱۸۷	اداء کی تعریف	۲۰۸
۱۶۵	مامور بہ کی اقسام	۱۹۱	۱۸۸	قضاء کی تعریف	۲۰۸
۱۶۶	مطلق عن الوقت کی تعریف	۱۹۱	۱۸۹	اداء کی اقسام، کامل اور قاصر	۲۰۹
۱۶۷	مقید بالوقت کی تعریف	۱۹۱	۱۹۰	اداء کامل کی چار مثالیں	۲۰۹
۱۶۸	مطلق عن الوقت کا حکم	۱۹۱	۱۹۱	اداء کامل کا حکم	۲۱۰
۱۶۹	احناف کے مذہب کی تائید پر چار مثالیں	۱۹۱	۱۹۲	اداء کامل کے حکم پر متفرع تین مسائل	۲۱۰
۱۷۰	مذکورہ اصول پر متفرع ہونے والا ایک مسئلہ	۱۹۳	۱۹۳	اداء قاصر کی تعریف	۲۱۳
۱۷۱	امام کرخی کا مذہب	۱۹۳	۱۹۴	اداء قاصر کی پانچ مثالیں	۲۱۳

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۱۹۵	اداء قاصر کا حکم	۲۱۴	۲۱۸	مذکورہ بیان سے افعال حبیہ کا افعال شرعیہ	-
۱۹۶	اداء قاصر کے حکم پر متفرع ہو نیوالے مسائل	۲۱۴	-	سے جدا ہونا	۲۳۲
۱۹۷	اداء اور قضاء کے باب میں اداء کا اصل ہونا	۲۱۸	۲۱۹	افعال شرعیہ کی نبی کے اصول پر متفرع ہونے	-
۱۹۸	اداء کے اصل ہونے پر متفرع مسائل	۲۱۸	-	والے چند مسائل اور اعتراض مقدر کا جواب	۲۳۳
۱۹۹	قضاء کس وقت موجب عمل ہوگی اس میں اختلاف	۲۱۹	۲۲۰	نفل نماز اور یوم عید کے روزے کے حکم	-
۲۰۰	مذکورہ اصل پر متفرع چند مسائل	۲۱۹	-	میں اختلاف	۲۳۷
۲۰۱	تغییر لیسر سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا	۲۲۰	۲۲۱	حائضہ کیساتھ وطی کرنے پر مرتب ہونے	-
۲۰۲	اختلاف مذکورہ سے احناف اور شوافع کے	-	-	والے احکام اور اعتراض مقدر کا جواب	۲۳۹
-	ماہین مسئلہ، ضمان کا استنباط	۲۲۰	۲۲۲	افعال شرعیہ کی نبی کے اصول پر مرتب	-
۲۰۳	قضاء کی اقسام اور ایک فائدہ	۲۲۳	-	ہونے والا ایک حکم	۲۴۰
۲۰۴	قضاء کامل کی تعریف	۲۲۳	۲۲۳	نصوص کی مراد پہچاننے کے طرق	۲۴۳
۲۰۵	قضاء قاصر کی تعریف	۲۲۳	۲۲۴	نصوص کی مراد پہچاننے کا پہلا طریقہ	۲۴۳
۲۰۶	قضاء میں قضاء کامل کا اصل ہونا	۲۲۴	۲۲۵	اختلاف مذکورہ سے دونوں مذاہب پر متفرع	-
۲۰۷	جن چیزوں کی مثل صوری اور معنوی نہ ہوا ان کا حکم	۲۲۴	-	ہونے والے احکام	۲۴۴
۲۰۸	مثل صوری اور مثل معنوی نہ ہونے پر دو مثالیں	۲۲۵	۲۲۶	نصوص کی مراد پہچاننے کا دوسرا طریقہ	۲۴۴
۲۰۹	حضرت امام شافعی کا اختلاف منافع کی ضمان	-	۲۲۷	احناف اور شوافع کے مذکورہ اختلاف پر	-
-	کے بارے میں	۲۲۵	-	متفرع ہونے والے احکام	۲۴۵
۲۱۰	شوافع اور احناف کی دلیل اور احناف کی طرف سے جواب	۲۲۵	۲۲۸	نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ	۲۴۷
۲۱۱	حضرت امام ابوحنیفہ کے اصول پر متفرع چند مسائل	۲۲۷	۲۲۹	استدلالات ضعیفہ کے چند طرق	۲۵۰
۲۱۲	شریعت کا مثل قرار دینا مثل شرعی ہوگا	۲۲۷	۲۳۰	طریقہ اولیٰ	۲۵۰
۲۱۳	مذکورہ اصول کی دو مثالیں	۲۲۸	۲۳۱	طریقہ ثانیہ	۲۵۱
۲۱۴			۲۳۲	طریقہ ثالثہ	۲۵۱
۲۱۵	نبی کی اقسام	۲۳۰	۲۳۳	طریقہ رابعہ	۲۵۲
۲۱۶	اقسام نبی کا حکم	۲۳۱	۲۳۴	طریقہ خامسہ	۲۵۳
۲۱۷	افعال شرعیہ پر ورود نبی کے بعد ان کا حکم	۲۳۱	۲۳۵	طریقہ سادسہ	۲۵۴

نبی کی بحث

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۲۳۶	طریقہ سابعہ	۲۵۵	۲۵۶	ثم کے حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا فائدہ	-
۲۳۷	فعل حرام پر حکم شرعی کے مرتب ہونے کی چند نظیریں	۲۵۵	-	دینے میں اختلاف	۲۷۴
۲۳۸	حروف کی بحث	-	۲۵۷	شرعہ اختلاف کا ظہور مثالوں سے	۲۷۵
۲۳۹	واؤ کے معانی	۲۵۸	۲۵۸	بل کا استعمال	۲۷۸
۲۴۰	واؤ کے معنی میں ائمہ کرام کا اختلاف	۲۵۹	۲۵۹	بل کا غلطی کے تذکرہ کیلئے آنا	۲۷۸
۲۴۱	احناف کے نزدیک واء مطلق جمع کے لئے	-	۲۶۰	بل کی مثال اور تطبیق	۲۷۸
-	ہے اس پر متفرع ہونے والے تین مسائل	۲۵۹	۲۶۱	مسئلہ طلاق اور اقرار میں بل کے استعمال	-
۲۴۲	واء کا مجاز حال کے لئے آنا	۲۶۰	-	کا مختلف ہونا	۲۷۹
۲۴۳	واء کے مجاز حال کیلئے آنے کی تین مثالیں	۲۶۰	۲۶۲	لفظ بل کی حقیقت	۲۷۹
۲۴۴	واء کو بطریق مجاز حال پر محمول کر نیکی دو شرطیں	۲۶۱	۲۶۳	حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب	۲۷۹
۲۴۵	واء حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن معنی	-	۲۶۴	لیکن کا استعمال	۲۸۱
-	مجازی کے مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہیں	۲۶۳	۲۶۵	لیکن کا استدراک کیلئے استعمال ہونا	۲۸۱
۲۴۶	جب واء حال کے معنی کی صلاحیت نہ رکھے تو	-	۲۶۶	کلمہ بل اور لیکن کے درمیان فرق	۲۸۲
-	عطف پر محمول ہوگی	۲۶۳	۲۶۷	کلمہ لیکن کے استعمال کی شرط	۲۸۲
۲۴۷	اسی مذکورہ ضابطے پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کا قول	۲۶۴	۲۶۸	اتساق کی پانچ مثالیں	۲۸۳
۲۴۸	فاء کا استعمال اور فاء کا تعقیب مع الوصل کیلئے آنا	۲۶۵	۲۶۹	آؤ کا مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونا	۲۸۶
۲۴۹	فاء کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر متفرع	-	۲۷۰	آؤ کا احد الہد کو رین کو شامل ہونا علی سبیل	-
-	ہونے والے چند مسائل	۲۶۶	-	البدل اور علی سبیل العموم	۲۸۷
۲۵۰	فاء کا بیان علت کیلئے آنا	۲۶۹	۲۷۱	آؤ کے معنی پر متفرع ہونے والا ایک مسئلہ	۲۸۷
۲۵۱	فاء کے بیان علت کیلئے ہونے کی مثال	۲۷۰	۲۷۲	صورت مذکورہ میں مسئلہ طلاق پر حضرت	-
۲۵۲	فاء کے ماقبل کا مابعد کیلئے علت ہونا	۲۷۰	-	امام زفرؒ کا قیاس	۲۸۸
۲۵۳	باندی کو اختیار حق حاصل ہوگا خواہ اس کا خاوند	-	۲۷۳	حکم آؤ پر متفرع ہونے والے دو مسئلے	۲۹۰
-	آزاد ہو یا غلام	۲۷۲	۲۷۴	کلمہ آؤ کا مقام نفی میں دو چیزوں میں سے	-
۲۵۴	طلاق کی تعداد میں عورت کی حالت کا اعتبار	۲۷۲	-	ہر ایک کی نفی کو ثابت کرنا	۲۹۱
۲۵۵	ثم کا تراخی کیلئے آنا	۲۷۴	۲۷۵	کلمہ آؤ کا مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہونا	۲۹۱

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۲۷۶	تخیر کے لئے عموم اباحت کا لازم ہونا اور	-	۲۹۳	کلمہ فی کا مصدر پر داخل ہونے کی صورت	-
-	اعتراض و جواب	۲۹۱	-	میں شرط کے معنی کا فائدہ دینا	۳۰۹
۲۷۷	کلمہ او کا مجازاً حتی کے معنی میں استعمال ہونا	۲۹۲	۲۹۵	کلمہ باء کا استعمال	۳۱۱
۲۷۸	حتی کا غایت کیلئے آنا	۲۹۳	۲۹۶	باء کا معنی الصاق کی وجہ سے اثنان پر داخل ہونا	۳۱۱
۲۷۹	حتی کے حقیقی معنی غایت کے معذور ہونے کی	-	۲۹۷	مدخل باء کے ثمن ہونے پر مفرغ ایک مسئلہ	۳۱۲
-	صورت میں معنی حقیقی کا ترک	۲۹۵	۲۹۸	باء کے الصاق کیلئے آنے پر مفرغ چند مسائل	۳۱۳
۲۸۰	حتی کا سبب کیلئے مستعمل ہونا اور اسکے مابعد کا	-	۲۹۹	بیان کی اقسام	۳۱۵
-	جزا پر محمول ہونا	۲۹۶	۳۰۰	قسم اول بیان تقریر کی تعریف	۳۱۵
۲۸۱	حتی کا عطف کیلئے استعمال ہونا	۲۹۶	۳۰۱	بیان تقریر کی مثال	۳۱۶
۲۸۲	کلمہ الی کا مسافت کی انتہا کو بیان کرنے کیلئے	-	۳۰۲	قسم ثانی بیان تفسیر کی تعریف	۳۱۶
-	مستعمل ہونا	۲۹۸	۳۰۳	بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم	۳۱۷
۲۸۳	استقاط غایت کے معنی پر مفرغ چند مسائل	۲۹۹	۳۰۴	قسم ثالث بیان تغیر کی تعریف	۳۱۸
۲۸۴	کلمہ الی کا حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا	-	۳۰۵	فقہاء کا تعلیق اور اشتناء میں اختلاف	۳۱۹
-	فائدہ دینا	۳۰۰	۳۰۶	حضرت امام شافعی کی دلیل	۳۲۰
۲۸۵	کلمہ علی کا استعمال	۳۰۱	۳۰۷	احناف کی دلیل	۳۲۰
۲۸۶	معنی علی پر مفرغ ہونے والا مسئلہ	۳۰۲	۳۰۸	احناف کے اصول پر مفرغ ایک مسئلہ	۳۲۰
۲۸۷	علی کا مجازاً باء کے معنی میں استعمال ہونا	۳۰۲	۳۰۹	شافعیہ کے اصول پر مفرغ ایک مسئلہ	۳۲۱
۲۸۸	علی کا شرط کے معنی میں استعمال ہونا	۳۰۳	۳۱۰	مختلف فی اصول پر مفرغ ہونے والا دوسرا مسئلہ	۳۲۱
۲۸۹	کلمہ فی کا ظرف کیلئے استعمال ہونا	۳۰۴	۳۱۱	معلق بالشرط کے توابع کا حکم	۳۲۲
۲۹۰	کلمہ فی کا زمان و مکان اور معنی مصدری میں	-	۳۱۲	بیان تغیر کی صورتوں میں سے دوسری صورت اشتناء	۳۲۵
-	استعمال ہونا	۳۰۵	۳۱۳	مذکورہ اختلاف کی مثال	۳۲۵
۲۹۱	حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک حذف فی اور	-	۳۱۴	بیان تغیر کی چند صورتیں	۳۲۶
-	ذکر فی میں فرق	۳۰۵	۳۱۵	بیان تغیر کا حکم	۳۲۷
۲۹۲	کلمہ فی کا مکان میں استعمال ہونا	۳۰۷	۳۱۶	بیان ضرورت کی تعریف اور مثال	۳۲۸
۲۹۳	قاعدہ واحدہ	۳۰۸	۳۱۷	بیان ضرورت کی تعریف پر مفرغ چند مسائل	۳۲۹

صفحہ نمبر	مضمون	نمبر شمار	صفحہ نمبر	مضمون	نمبر شمار
۳۵۶	خبر واحد کا چار جگہوں میں حجت ہونا	۳۴۲	۳۳۱	بیان حال کی تعریف اور پانچ مثالیں	۳۱۸
	البحث الثالث فی الجماع	۳۴۳	۳۳۳	بیان عطف کی تعریف اور تین صورتیں	۳۱۹
۳۶۰	اجماع کی لغوی اور اصطلاحی تعریف	۳۴۴	۳۳۶	بیان تبدیل کی تعریف اور ایک فائدہ	۳۲۰
۳۶۰	اجماع کے حجت شرعیہ ہونے پر سات دلائل	۳۴۵	۳۳۶	مسائل مختلفہ	۳۲۱
۳۶۲	اجماع کی حقیقت	۳۴۶		البحث الثالث فی سبب رسول اللہ	۳۲۲
۳۶۲	اجماع کا حکم	۳۴۷	۳۳۹	سنت کی بحث	۳۲۳
۳۶۲	فضیلت اجماع	۳۴۸	۳۴۰	خبر کی اقسام اور اعتراض و جواب	۳۲۴
۳۶۳	اجماع کی اقسام اربعہ	۳۴۹	۳۴۰	خبر کی تین اقسام	۳۲۵
۳۶۴	جن حضرات کے اجماع کا اعتبار ہوگا	۳۵۰	۳۴۰	قسم اول خبر متواتر	۳۲۶
۳۶۶	اقسام اجماع	۳۵۱	۳۴۱	متواتر کی تین مثالیں	۳۲۷
۳۶۶	قسم اول اجماع غیر مرکب کی تعریف	۳۵۲	۳۴۲	قسم ثانی خبر مشہور	۳۲۸
-	قسم ثانی اجماع مرکب کی تعریف اور	۳۵۳	۳۴۲	خبر متواتر کا حکم	۳۲۹
۳۶۶	اعتراض و جواب	-	۳۴۲	خبر مشہور کا حکم	۳۳۰
۳۶۷	چند متفرع مسائل و اعتراض و جواب	۳۵۵	۳۴۳	قسم ثالث خبر واحد	۳۳۱
۳۷۱	اجماع مرکب کی ایک قسم عدم القائل بالفصل	۳۵۶	۳۴۳	خبر واحد کا حکم	۳۳۲
-	عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی چار مثالیں	۳۵۷	۳۴۳	راویوں کی اقسام	۳۳۳
۳۷۱	اور اعتراض و جواب	-	-	خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر نیکی	۳۳۴
-	عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کے اختلاف	۳۵۸	۳۴۵	چار مثالیں	-
۳۷۴	کامثناء ایک نہ ہو اس کی تین مثالیں	-	۳۴۸	مذکورہ اصول پر متفرع ایک مسئلہ اور ایک فائدہ	۳۳۵
۳۷۶	مجتہد کسی مسئلہ کا حکم کہاں تلاش کرے	۳۵۹	۳۵۰	خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط	۳۳۶
-	جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس پر	۳۶۰	۳۵۱	عہد صحابہ کے راویوں کی تین اقسام	۳۳۷
۳۷۷	عمل کرنا جائز نہیں	-	۳۵۳	خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کر نیکی دو مثالیں	۳۳۸
۳۷۷	قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم تر ہے	۳۶۱	۳۵۴	خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال	۳۳۹
۳۷۷	شہبہ کی تعریف اور اس کی دو قسمیں	۳۶۲	۳۵۴	خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو اس پر عمل کا نہ ہونا	۳۴۰
۳۷۸	شہبہ فی المحل اور شہبہ فی الظن کی مثال	۳۶۳	۳۵۵	خبر واحد کے ظاہر حال کے مخالف ہو نیکی مثال	۳۴۱

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۳۶۴	دو دلیلوں کے درمیان تعارض دور کرنا کا طریقہ	۳۸۰	۳۸۶	اقسام قیاس	۴۰۵
۳۶۵	دو آیات میں تعارض	۳۸۰	۳۸۷	قسم اول اتحاد فی النوع کی مثالیں	۴۰۵
۳۶۶	دو حدیثوں کے درمیان تعارض	۳۸۱	۳۸۸	قسم ثانی اتحاد فی الجنس کی مثالیں	۴۰۶
۳۶۷	دو قیاسوں میں تعارض	۳۸۱	۳۸۹	اس نوع میں تجنیس علت کا ضروری ہونا	۴۰۷
۳۶۸	دلیل شرعی موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس	-	۳۹۰	قیاس کی قسم اول متحد فی النوع کا حکم	۴۰۹
-	پر عمل کرنے کی مثالیں اور اعتراض و جواب	۳۸۱	۳۹۱	قیاس کی قسم ثانی متحد فی الجنس کا حکم	۴۰۹
۳۶۹	جو اشیاء انتقال کا احتمال رکھتی ہیں ان میں حکم کا	-	۳۹۲	قسم ثالث معلومہ بالا اجتہاد و الاستنباط	۴۱۰
-	منتقل ہونا	۳۸۳	۳۹۳	جس قیاس کی علت مجتہد کی رائے سے ثابت	-
۳۷۰	البحث الرابع فی القیاس	-	-	ہو اس قیاس کا حکم	۴۱۱
۳۷۱	قیاس کا لغوی اور اصطلاحی معنی	۳۸۶	۳۹۵	قیاس کی اقسام ثلاثہ کے مراتب	۴۱۱
۳۷۲	قیاس کا حکم	۳۸۶	۳۹۶	قیاس پر وارد ہوئے والے اعتراضات ثمانیہ	۴۱۳
۳۷۳	قیاس کے حجت شرعی ہونے پر احادیث سے	-	۳۹۷	اعتراض اول ممانعت	۴۱۳
-	چار دلائل	۳۸۶	۳۹۸	ممانعت کی قسم اول منع الوصف	۴۱۳
۳۷۴	قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں	۳۹۰	۳۹۹	ممانعت کی قسم ثانی منع الحكم	۴۱۴
۳۷۵	شرط اول کی مثالیں	۳۹۰	۴۰۰	قسم اول منع الوصف کی مثالیں	۴۱۴
۳۷۶	شرط ثانی کی مثالیں	۳۹۱	۴۰۱	قسم ثانی منع الحكم کی مثالیں	۴۱۵
۳۷۷	شرط ثالث کی مثالیں	۳۹۲	۴۰۲	اعتراض ثانی قول بموجب العلة	۴۱۷
۳۷۸	شرط رابع کی مثالیں	۳۹۵	۴۰۳	قول بموجب العلة کی مثالیں	۴۱۷
۳۷۹	شواہد کے قیاس کے فساد پر دو دلائل	۳۹۶	۴۰۴	اعتراض ثالث قلب	۴۱۹
۳۸۰	شرط خامس کی مثالیں	۳۹۷	۴۰۵	قلب کی قسم اول کی دو مثالیں	۴۲۰
۳۸۱	قیاس شرعی کی تعریف	۴۰۰	۴۰۶	قلب کی قسم ثانی اور اس کی مثال	۴۲۱
۳۸۲	علت معلومہ کرنے کا طریقہ	۴۰۱	۴۰۷	اعتراض رابع عکس	۴۲۳
۳۸۳	علت معلومہ من الکتاب کی مثالیں	۴۰۱	۴۰۸	اعتراض خامس فساد وضع اور اس کی مثالیں	۴۲۴
۳۸۴	علت معلومہ من السنۃ کی مثالیں	۴۰۲	۴۰۹	اعتراض سادس فرق	۴۲۵
۳۸۵	علت معلومہ بالا جماع کی مثالیں	۴۰۴	۴۱۰	اعتراض سابع نقض	۴۲۵

نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر	نمبر شمار	مضمون	صفحہ نمبر
۴۱۱	اعتراض ثامن معارضہ	۴۲۶	۴۳۳	واجب کا لغوی اور شرعی معنی	۴۵۱
۴۱۲	سبب، علت اور شرط کی بحث	۴۲۸	۴۳۴	سنت کا لغوی اور شرعی معنی	۴۵۲
۴۱۳	سبب کی مثالیں	۴۲۸	۴۳۵	نفل کا لغوی اور شرعی معنی	۴۵۲
۴۱۴	سبب اور علت کے بارے میں ایک فقہی مسئلہ	۴۲۹	۴۳۶	عزیمت کا لغوی اور شرعی معنی	۴۵۳
۴۱۵	مذکورہ اصول پر چار مثالیں اور اعتراضات و جوابات	۴۲۹	۴۳۷	رخصت کا لغوی اور شرعی معنی	۴۵۵
۴۱۶	سبب کا علت کے معنی میں ہونا	۴۳۳	۴۳۸	رخصت کی اقسام اور اس کی مثالیں	۴۵۵
۴۱۷	سبب بمعنی علت کی مثالیں	۴۳۳	۴۳۹	رخصت کی قسم اول کا حکم	۴۵۶
۴۱۸	سبب کا علت کے قائم مقام ہونا	۴۳۴	۴۴۰	رخصت کی قسم ثانی کا حکم	۴۵۷
۴۱۹	سبب کا علت کے قائم مقام ہونے کی مثالیں	۴۳۴	۴۴۱	استدلال بلا دلیل کی چند اقسام	۴۵۸
۴۲۰	غیر سبب کا سبب نام رکھنا	۴۳۵	۴۴۲	قسم اول عدم علت سے عدم حکم پر استدلال	۴۵۸
۴۲۱	احکام شرعیہ کا نفس و جوہ اسباب سے متعلق ہونا	۴۳۷	۴۴۳	عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کی مثالیں	۴۵۹
۴۲۲	وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت کا داخل ہونا اور	-	۴۴۴	جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو تب	-
-	اعتراض و جواب	۴۳۸	-	استدلال کا صحیح ہونا	۴۶۰
۴۲۳	وقت کے جزء اول کا وجوب صلوٰۃ کا سبب ہونا	۴۳۹	۴۴۵	استدلال بلا دلیل کی قسم ثانی استحباب حال	۴۶۲
۴۲۴	وقت کے دوسرے اجزاء کو سبب وجوب ثابت	-	۴۴۶	استحباب حال حجت دافعیہ ہے ملزمہ نہیں	-
-	کرنے کے دو طریقے	۴۳۹	-	اور اس پر متفرع ایک مسئلہ	۴۶۲
۴۲۵	نماز کے لئے جزء اخیر کی صفت کا اعتبار ہونا	۴۴۱	۴۴۷	بلا دلیل سے حکم کے ثابت نہ ہونے پر	-
۴۲۶	وقت کے دوسرے اجزاء کے سبب وجوب	-	-	متفرع ایک مسئلہ	۴۶۳
-	ثابت کرنا دوسرا طریقہ اور اعتراض و جواب	۴۴۱	۴۴۸	استحباب حال حجت دافعیہ ہے نہ کہ ملزمہ	-
۴۲۷	صوم، زکوٰۃ اور حج کے وجوب کے اسباب	۴۴۳	-	اس پر مسئلہ مفقود سے استدلال اور اعتراض	-
۴۲۸	صدقہ فطر، عشر اور خراج کے وجوب اسباب	۴۴۴	-	وجواب اور ایک فائدہ	۴۶۵
۴۲۹	وضو اور غسل کے وجوب اسباب	۴۴۵	۴۴۹	مذکورہ مسئلہ میں قیاس کو دلیل بنانے پر بطور	-
۴۳۰	مانع کی اقسام اربعہ اور ان کی مثالیں	۴۴۶	-	استشہاد کے حضرات امام محمدؒ کی روایت	-
۴۳۱	بعض سے نزدیک موانع کی تین اقسام	۴۴۹	-	کا حوالہ	۴۶۶
۴۳۲	فرض کا لغوی اور شرعی معنی	۴۵۱	-	نہایت بالخیر	-

اظہار تشکر

اَللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا مُّتَوَاتِرًا وَ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی نَبِيِّكَ وَ رَسُوْلِكَ سَلَامًا مُّتَكَثِّرًا وَ الرِّضْوَانُ عَلٰی
اٰلِهِ وَ اَصْحَابِهِ مُتَوَاتِرًا

ابا بعد اسب سے پہلے میں اللہ کا بے حد شکر گزار ہوں کہ ان نے ہمیں مخلوقات کی انواع میں سے اشرف المخلوقات انسان بنایا، اور سید الکونین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا امتی بنایا اور دولت ایمان سے نوازا اور پھر اس نے ہمیں دعوت و تبلیغ اور درس و تدریس کے لئے قبول فرمایا، اور پھر اس نے محض اپنے فضل عظیم سے بندہ کو نواز کہ علوم دینیہ کی عظیم مثالی درس گاہ جامعہ اسلامیہ عربیہ رحمانیہ چوک ومدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد میں عرصہ اکیس سال سے تدریسی خدمات سرانجام دے رہا ہے، اور اسی دوران کچھ کتب درسیہ کی شروحات مثلاً ”تہذیب الکافیہ اردو شرح کافی“ ”ضیاء النحو اردو شرح ہدایہ النحو“ ”تہذیب البلاغہ اردو شرح دروس البلاغہ“ ”الوضاحت الکاملۃ اردو شرح العقیدۃ الطحاوی“ ”دیگر کتب لکھنے کی توفیق ملی، الحمد للہ علمی حلقوں میں توقع سے زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی، بعد ازاں طلباء کرام اور احباب کی طرف سے اسرار رہا کہ اصول الشاشی کی بھی اردو شرح لکھی جائے مگر ”من آثم کہ من دائم“ اور ”بأنّ مستخدمین الطبائع بأسیرھا و مقبول الانسجام عن اجرھا امر لا ینسغہ مقدرة البشر و انما هو شأن خالق القوى و القدر“ کی حقیقت کے پیش نظر اس میں نال منول کرتا رہا، بالآخر میرے بزرگ حضرت اقدس مولانا محمد اسلم صاحب مدظلہ العالی فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان، پی ایچ ڈی فی علوم الحدیث جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن و خلیفہ مجاز حضرت اقدس مولانا محمد یوسف لدھیانوی شہید کراچی و خطیب جامعہ مسند گوچرہ، کے خط نے بندہ کے حوصلہ کو بڑھایا اس خط کا کچھ حصہ پیش نظر ہے ”بلا تمہید عرض ہے کہ بندہ کے دل میں آپ کی زیارت و ملاقات کا ذریعہ آپ کی کتاب ”ضیاء النحو اردو شرح ہدایہ النحو“ کے استفادہ سے پیدا ہوا، میرے ناقص علم کے مطابق ہدایہ النحو کی اب تک لکھی جانے والی تمام شروح سے آپ کی تالیف کردہ شرح بہت بہتر ہے بندہ آپ کی شرح سے بہت استفادہ کر رہا ہے اور مسلسل آپ کے لئے دعا گو ہے، اور آپ کی یہ شرح جامع الحاسن ہے، ترجمہ نہایت سلیس، تجزیہ عبارت میں خلاصہ اور پھر شرح ”نور علی نور“ ماشاء اللہ ”اللہم زدہ فزاد“ گزارش ہے کہ اگر آپ اسی انداز کی اصول الشاشی کی شرح بھی تحریر فرمادیں تو معلمین و محققین علوم اسلامیہ پر آپ کا بڑا احسان ہوگا آپ کے نام نہ تعارف کا ذریعہ ہو سکتی ہے، بندہ کا بھی چونکہ درس و تدریس سے تھوڑا سا شغل ہے اس لئے ”مَنْ لَمْ یَشْکُرِ النَّاسَ لَمْ یَشْکُرِ اللّٰهَ“ کے مطابق آپ کا شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں اور آپ ”اصول الشاشی“ کی شرح ضرور تحریر کریں،

اور بالآخر اپنے بڑوں کے حکم و طلبہ کرام کے پر زور اصرار پر قلم اٹھایا اور کتاب کا نام ابھی زیر غور تھا کہ ایک دن درمیان درس بخاری شریف میں یہ حدیث مبارکہ سامنے آئی ”كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَجْوَدَ النَّاسِ“ کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں میں سے سب سے زیادہ بخشنے والے تھے۔

تو اللہ تعالیٰ نے دل میں یہ بات ڈالی کہ کتاب کو بھی ”اجودالحواشی“ کے نام سے موسوم کر دوں تاکہ آپ ﷺ کی صفت مبارکہ کے ساتھ مناسبت ہو جائے اور یہی مناسبت ہمارے لئے دارین میں نجات کا ذریعہ بن جائے، اور دوران تالیف چند خصوصیات کا لحاظ کیا گیا ہے جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) اعراب عبارت

(۲) ترجمہ سادہ اور عام فہم

(۳) اصول فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے

(۴) تشریح عبارت کے تحت کتاب کا مکمل حل اور ائمہ کرام کے اختلافی مسائل مع اولہ اور احناف کی طرف سے ائمہ کرام کے دلائل کے جوابات بیان کیے گئے ہیں

(۵) فوائد نافعہ و اعتراضات و جوابات بیان کیے گئے ہیں

اور دوران مطالعہ یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ انسان کی کوشش و سعی میں خطا کا وقوع عین ممکن ہے بلکہ ضرور ہوئی ہوگی، خصوصاً ترجمہ اور زبان و بیان کی خامیاں اصحاب ذوق پر بار ہو سکتی ہیں اور کتابت کی غلطیوں کا بھی کافی امکان ہے اس لئے قارئین کرام سے بھدا آداب التماس ہے کہ خیر خواہانہ طور پر اپنی قیمتی آراء سے مطلع فرمائیں تاکہ دوسرے ایڈیشن میں انکا ازالہ کیا جاسکے، میں اپنے محسن علماء کرام اور اساتذہ کرام دامت برکاتہم العالیہ کا تہہ دل سے شکر گزار اور بے حد ممنون ہوں جنہوں نے اپنی قیمتی آراء عالیہ تحریر فرما کر دعاؤں سے نوازتے ہوئے میری حوصلہ افزائی فرمائی اور میں اپنے تمام معاونین کے لئے بھی دعا گو ہوں۔ ”فَجَزَاهُمْ اللَّهُ أَحْسَنَ الْجَزَاءِ“

آخر میں رب العزت کی بارگاہ میں دست بدعا ہوں کہ اے رحیم و کریم ذات، اس حقیر سی سعی کو شرف قبولیت عطا فرما کر اس کے فیض کو تاقیامت جاری و ساری فرما اور دنیا و عقبی کی فلاح و نجات کا ذریعہ بنا اور میرے قلم کی ٹیڑھی اور ترچھی لکیروں سے میرے محترم والدین اور اساتذہ کرام کی آنکھوں کو ٹھنڈا فرما اور اس کے ٹوٹے پھوٹے نقوش کو اپنی بارگاہ عالی میں قبول فرما کر بندہ کے لئے اور بندہ کے والدین اور اساتذہ کرام اور مشائخ عظام کے لئے نجات کا ذریعہ بنا اور ان کو اپنی رحمت و مغفرت سے ڈھانپ لے، آمین يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ بِجَاهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَى حَبِيبِهِ خَيْرِ خَلْقِهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ۔

کیا فائدہ فکر بیش و کم سے ہو گا ہم کیا ! جو کوئی کام ہم سے ہو گا
جو کچھ ہوا، ہوا تیرے کرم سے جو کچھ ہو گا تیرے کرم سے ہو گا

محمد اصغر علی عفا اللہ عنہ

استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ عربیہ رحمانیہ چوک

و مدنی ٹاؤن غلام محمد آباد فیصل آباد پاکستان

۱۵ جمادی الاخریٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۲۱ مئی ۲۰۰۸ء

تقریظ

پیر طریقت، رہبر شریعت، یادگار اسلاف، فخر الامثل، زبدۃ الاتقیاء، شیخ المشائخ،
حضرت اقدس مولانا مفتی سید جاوید حسین شاہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ
شیخ الحدیث جامعہ عربیہ عبیدیہ فیصل آباد و خلیفہ مجاز امام الہدی حضرت اقدس مولانا عبید اللہ انور صاحب قدس سرہ

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد! عزیز القدر مولانا محمد اصغر علی صاحب مدظلہ کو اللہ پاک نے دیگر گونا گوں خوبیوں کے ساتھ تصنیف کا ذوق بھی نصیب فرمایا ہے درسیات کی شروح میں تہذیب الکافیہ (اردو شرح کافیہ)، نسیاء الخو (اردو شرح بدایۃ الخو)، تہذیب البلاغہ (اردو شرح دروس البلاغہ) اور الوضاحۃ الکاملۃ (اردو شرح العقیدۃ الطحاویۃ) کی تالیف فرما چکے ہیں جو چھپ کر علماء و طلباء کیلئے علمی نفع کا باعث بنی ہیں۔ اب اجود الحواشی (اردو شرح اصول الشاشی) کی تصنیف کے بعد اس کی طباعت کروانا چاہتے ہیں جس کے بعض مقامات کو بندہ نے بتوفیقہ تعالیٰ دیکھا ہے مدزبین اور طلباء کیلئے نفع مند پایا۔

دل سے دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ موصوف کی اس کاوش و محنت کو قبول فرماویں اور مدزبین اور طالبین کو زیادہ سے زیادہ اس سے مستفید ہونے کی توفیق دیویں نیز موصوف کی زندگی علمی و روحانی فیوضات میں بہت برکات نصیب فرماویں۔ آمین یا اللہ العالمین

جاوید حسین عفا اللہ عنہ

جامعہ عبیدیہ فیصل آباد

۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۹ھ بمطابق ۱۲ مئی ۲۰۰۸ء

تقریظ

یادگار اسلاف، استاذ العلماء، زبدۃ الاتقیاء، رئیس الصلحاء، جامع المعقول والمقول،
حضرت اقدس مولانا عبدالکریم احمد شاہ صاحب دامت برکاتہم العالیہ
شیخ الحدیث دارالعلوم فیصل آباد

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

حامد اومصلیٰ۔ حضرت مولانا محمد اصغر علی صاحب کی تالیف ”اجودالخواشی شرح اصول الشاشی“ کا بعض مقامات سے مطالعہ کیا، اصول فقہ علوم عالیہ تقلید میں شمار ہونے کی وجہ سے علم دین کا حصہ ہے اور علم دین کی فضیلت منصوص ہے قرآن وحدیث سے ثابت ہے، اصول الشاشی اصول فقہ کی بنیادی کتاب ہے اس میں فن کے مسائل، ان کے دلائل اور مخالف کا مذہب اور اس کے جوابات اختصار کے ساتھ بیان ہیں درسی اعتبار سے اگرچہ اصول الشاشی نور الانوار سے مقدم ہے مگر اختصار کی بنا پر اصول الشاشی کی عبارت سے مقصد اور مطلب کا سمجھنا نور الانوار کی بنسبت مشکل ہے۔ مولانا محمد اصغر علی صاحب نے اپنی تالیف ”اجودالخواشی شرح اصول الشاشی“ میں کتاب کی عبارت کا احسن طریقہ سے تجزیہ کیا ہے یعنی عبارت کے اندر بیان کردہ مسائل کا خلاصہ پیش کیا ہے اور پھر کتاب کے مسائل اور ان کے دلائل اور مخالف مذہب کا بیان اور اس کے جوابات کی نہایت واضح آسان اور دلنشین طریقہ سے تشریح کی ہے، مولانا نے اس شرح سے پہلے بھی کئی اہم درسی کتابوں کی شروحات لکھی ہیں اور تمام کے اندر یہ دلنشین انداز قدر مشترک ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اصول الشاشی کی اس شرح کی موجودگی میں دیگر شروحوں و خواشی کی ضرورت باقی نہیں رہے گی اور ان شاء اللہ العزیز یہ شرح استاد اور طالب علم دونوں کیلئے یکساں مفید رہے گی۔ آخر میں اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ مولانا موصوف کے علم کو تمام اہل علم کیلئے مفید ثابت فرمائے، ان کی تصانیف کو قبولیت عامہ بخشے اور ان کی اس علمی کاوش اور محنت کو ان کیلئے فلاح اور نجات کا ذریعہ بنائے۔ آمین یا رب العالمین

عبد الکریم احمد عفا اللہ عنہ

دارالعلوم فیصل آباد

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ صبیحہ یوم الجمعہ بمطابق ۱۹ اپریل ۲۰۰۸ء

تقریظ

پیر طریقت، رہبر شریعت، فخر الامثال، شیخ المعقول والمنقول

حضرت اقدس مولانا محمد زید صاحب مدظلہ العالی شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ محمدیہ سمن آباد فیصل آباد
وخلیفہ مجاز حضرت اقدس حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب قدس سرہ دارالعلوم دیوبند

خدا کی حمد حرفِ اوئیں ہے نبی کی نعت نقشِ آخریں ہے
علوم دین کے موتی چنے والوں کیلئے موتی نکلتے ہی آتے ہیں کہیں رکتے نہیں کتنے لوگوں کی عمریں اس جید کام میں صرف ہو گئیں مگر یہ دریا
اسی طرح جاری و ساری ہے،

نہ سنش غایتِ وارد نہ سعدی سخن پایاں بہرہ تشنہ مستقی و دریا ہم چناں باقی
ہمارے مولانا محمد اصغر علی صاحب جو نام کے اصغر ہیں اور کام کے اکبر ہیں بر شعبہ دین کے میدان میں قدم رکھے ہوئے ہیں خواہ درس و
تدریس کا ہو یا وعظ و تبلیغ کا ہو یا تلقین و اصلاح کا ہو یا پھر حرفِ آخر تصنیف و تالیف کا ہو اور پھر ان کا یہ قدم آگے ہی بڑھتا جاتا ہے کہیں پیچھے ہٹنے کا
نام نہیں لیتا،

قدم مجذوب کے رکھتے نہیں بڑھتے ہی جاتے ہیں رفیق اک اک جدا منزل بمنزل ہوتا جاتا ہے
انہوں نے اپنی تالیف کا مقصد اکثر درسِ نظامی کی کتب کی تشکیک و بنیاد ہے اس میں وہ نہایت کامیاب ہیں اور طلبہ اور نو مدرسین ان کی
تالیفات سے خوب فائدہ حاصل کر رہے ہیں ”اللھم زدہ فزاد“

جوں جوں وقت گزرتا جاتا ہے مولانا کی طبیعت پختہ سے پختہ تر ہوتی جا رہی ہے وہ مشکل مضامین کے بیان سے نہایت آسانی اور سہولت
سے نکل جاتے ہیں کما قبل ”بسیار سفر باید تا پختہ شود خائے“ اصول اللشاشی اصول فقہ کی پہلی کتاب ہے اگرچہ اس کی عبارت اختصار اور تطویل کے
دونوں جہوں سے پاک ہے لیکن پھر بھی طلبہ کو نہایت ہی اوپری اوپری لگ رہی ہوتی ہے پہلے یہ اصطلاحات طلبہ نے اردو میں کہیں یاد نہیں کیں
ہو تیں بسا اوقات طلبہ اور کچے مدرسین بقول حضرت مولانا ابراہیم بلیوئی کے جس کو حضرت مولانا فیض علی شاہ صاحب نے نقل کیا ہے کافی مدت تک
تدریسی جھوٹ بولتے رہتے ہیں ”وہم یخسبون انہم یخسبون ضنفا“ مولانا موصوف نے اس کتاب کا یہ اوپر اپن ختم کر دیا ہے
خاص طور پر اس شرح میں جو عنوان اور سرخیائیں قائم کی گئی ہیں وہ تو ”نور علی نور“ یا سونے پر سہاگہ ہیں، اس شرح میں اگر جو دستہ ہے تو اس

کے نام میں اللہ ویت ہے واقعی اجود الحواشی اسم تفصیل ہے، ہو سکتا ہے کہ بڑے بڑے علماء جو فخر العلوم یا کبر العلوم کہلاتے ہیں اول یوں کہیں یہ کوئی تصنیف ہے اس میں علم نہیں، یا کوئی غلطی نکالیں اور کہیں ہم بڑی علمی تصانیف لکھ سکتے ہیں اگر لکھیں تو میں عرض کروں گا۔

خالہ را خایہ بودے خالو شدے ایں بتقدیر است یعنی گر بڑے

تصنیف کرنے کی چیز ہے دعویٰ کرنے کی نہیں اور مولانا محمد اصغر علی صاحب کی جانب سے میں ان لوگوں کو کہوں گا

یہ قرب مبارک ہو تجھے اے صوفی صافی مجذوب کو اک دور کی نسبت بھی ہے کافی

اس رند کے حق میں دعا کر دے خدار توفیق ندامت سے ہو غفلت لگی تلائی

بخشنے تجھے اللہ بلندی مراتب مجھ کو ہو عطا میرے گناہوں کی معافی

اللہ تعالیٰ ایسے ایسے مساعی جمید اور مشاغل دینیہ میں مزید سے مزید ترقی عطا فرمائے اور اپنے دربار میں قبول فرمائے بندہ بھی احباب

سے شدید درخواست کناں ہے کہ اللہ میرے سب گناہوں کو معاف فرمائے۔ فقط

محمد زید

جامعہ اسلامیہ محمدیہ من آباد فیصل آباد، نزیل جامعہ الصالحین

۲۸ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ بمطابق ۵ مئی ۲۰۰۸ء

تقریظ

فخر الاماثل، رئیس الصلحاء، استاذ العلماء، شیخ الحدیث حضرت اقدس مولانا محمد انور صاحب دامت فیوضہم

مدیر جامعہ اسلامیہ عربیہ غلام محمد آباد فیصل آباد

محمدؐ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

محترم مولانا محمد اصغر علی صاحب اب تک کان درسی کتابوں کی شروع لکھ چکے ہیں جن میں ”ہدایۃ الخو، کافیہ، دروس البلاغہ، عقیدہ طحاویہ“ وغیرہ قابل ذکر ہیں اور ان شروع کی وجہ سے اب موصوف کا تعارف طلباء اور مدرسین میں کافی ہو گیا ہے اب اصول فقہ کی ابتدائی کتاب اصول الشاشی کی شرح ”اجود الحواشی“ بہت دلنشین انداز سے تحریر کی ہے بندہ نے بعض مقامات سے کتاب کو دیکھا ہے طلباء اور مدرسین کیلئے نہایت فائدہ مند پایا ہے کیونکہ عبارت کے حل کیلئے ترجمہ، تجزیہ عبارت اور مکمل تشریح بہت اچھے عنوانات کے ساتھ موصوف نے کی ہے اور بعض جگہوں میں مصنف کے بیان سے کچھ زائد مفید باتیں بھی درج کی ہیں مثلاً لغوی معنی، اصطلاحی معنی اور فائدہ کے عنوان سے کچھ تشریحات،

امید ہے کہ جیسے پہلی شروحات کو اللہ تعالیٰ نے مقبولیت عامہ عطا فرمائی ہے ان شاء اللہ العزیز! اللہ تعالیٰ اس شرح کو بھی ایسی ہی مقبولیت عطا فرمائیں گے، بندہ کی دلی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو طلباء اور اساتذہ کیلئے نافع ہونے کے ساتھ مصنف کیلئے صدقہ جاریہ اور رفع درجات کا ذریعہ بنائیں۔ آمین فقط

محمد انور عفی عنہ

جامعہ اسلامیہ عربیہ فیصل آباد

۵ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۹ھ بمطابق ۱۱ مئی ۲۰۰۸ء



مبادیاتِ علمِ اصولِ فقہ

اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔ (۱) حدِ اضافی (۲) حدِ لقمی، حدِ اضافی کا مطلب یہ ہے کہ، مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی جائے یعنی اصول کی الگ اور فقہ کی الگ تعریف کی جائے اس کو اصولِ فقہ کی حدِ اضافی کہتے ہیں، اور حدِ لقمی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے۔

اصولِ فقہ کی حدِ اضافی

اصول کی تعریف: اصول اصل کی جمع ہے اصل کے معنی ہیں ”مَا يَنْبَغِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ“ کہ جس پر کوئی دوسری چیز موقوف ہو، جیسے اولاد کی اصل باپ ہوتا ہے اور چھت کیلئے اصل دیوار ہوتی ہے اور اصطلاح میں اصل کئی معنی میں استعمال ہوتا ہے، کبھی قاعدہ کے معنی میں جیسے کہا جاتا ہے ”إِنَّ الْفَاعِلَ مَرْفُوعٌ أَصْلُ مِنَ النَّحْوِ“ فاعل کا مرفوع ہونا نحو کے قاعدوں میں سے ایک قاعدہ ہے، کبھی اصل رائج کے معنی میں جیسے ”الْحَقِيقَةُ أَصْلٌ بِالسَّنْبَةِ إِلَى الْمَجَازِ“ یعنی مجاز کے لحاظ سے حقیقت رائج ہے، اور کبھی دلیل کے معنی میں جیسے کہا جاتا ہے ”إِنَّ أَفْوَا الزُّكُوةَ أَصْلٌ وَجُوبُ الزُّكُوةِ“ یعنی ارشادِ باری تعالیٰ ”أَفْوَا الزُّكُوةَ“ وجوبِ زکوٰۃ کی دلیل ہے، لیکن جب اصل کی اضافت کسی علم کی طرف ہو تو اس وقت اصل بمعنی دلیل ہونا متعین ہے، لہذا اصولِ فقہ سے مراد اولیٰ الفقہ ہیں۔

فقہ کی تعریف: فقہ کے لغوی معنی سمجھ بوجھ کے ہیں اور اصطلاح میں فقہ اس ملکہ کو کہا جاتا ہے کہ جس سے احکامِ شرعیہ کا علم حاصل کیا جائے۔

اصولِ فقہ کی حدِ لقمی: ایسے قواعد کے ملکہ کو اصولِ فقہ کہتے ہیں جن قواعد کے ذریعہ سے احکامِ شرعیہ کے استنباط اور استخراج میں مدد ملتی ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ احکامِ شرعیہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصولِ فقہ ہے۔

اصولِ فقہ کا موضوع: اصولِ فقہ کا موضوع اولیٰ اربعہ یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع امت اور قیاس ہیں کیونکہ ان چاروں دلیلوں سے ذہنِ انسانی کی رسائی احکامِ شرعیہ تک ہوتی ہے، لہذا اس جہت سے کہ ان سب کا منشاء احکامِ شرعیہ کی طرف ذہن کو پہنچا دینا ہے اس لئے اصولِ فقہ کا موضوع متعدد ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ یہ چاروں موضوع واحد کے حکم میں ہو گئے ہیں۔

اصول فقہ کی غرض و غایت

اصول فقہ کی غرض قریب: احکام شرعیہ کو والدہ تفصیلیہ کے ساتھ جاننا اور مسائل کے استنباط کے قواعد کو معلوم کرنا ہے۔

اصول فقہ کی غرض بعید: احکام شرعیہ کو معلوم کر کے اور ان پر عمل کر کے سعادتِ ابدیہ اور نجاتِ اخرویہ کا حاصل کرنا ہے۔

علم فقہ کی عظمت شان

علم فقہ کی عظمت شان کا اندازہ اس بات سے بخوبی ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِى الدِّينِ“ (بخاری و مسلم) کہ اللہ تعالیٰ جس بندے کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتے ہیں اسے فقہ فی الدین یعنی دین کی فقاہت اور صحیح سمجھ عطا فرماتے ہیں، نیز حضور اقدس ﷺ کا ارشاد گرامی ہے ”فَقِيْهُ وَاحِدٌ اَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ اَلْفِ عَابِدٍ“ (مشکوٰۃ شریف) کہ ایک فقیہ شیطان پر ہزار عابدوں سے زیادہ بھاری ہے، کیونکہ عابد کی عبادت بلا بصیرت کے ہوتی ہے اس لئے شیطان پر بہت آسان ہے کہ وہ اس کو گمراہی کے گڑھے میں جھیل دے اور شموکِ شبہات کے جال میں پھنسا دے۔

اور حضرت امام شافعی کا قول ہے ”الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمُ الْفَقْهِ لِلْاِذَايَانِ وَعِلْمُ الطَّبِّ لِلْاِذَايَانِ وَمَا وَرَاءَ ذَلِكَ بُلْغَةُ مَجْلِسٍ“ کہ سیکھنے کے لائق علم تو بس دو ہی ہیں، ایک علم فقہ جس کے بغیر دین کے احکام سے ناواقفیت رہ جاتی ہے اور دوسرا علم طب کہ جس سے صحتِ انسانی کی تعمیر ہوتی ہے اور بقیہ علوم تو صرف حظِ نفس کا ذریعہ ہیں، یعنی دو علم ہیں جن کی تحصیل ہر شخص کیلئے ضروری ہے ان کے علاوہ باقی علوم درجہ کفایت میں ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ باقی علوم ااطائل اور بے سود ہیں۔

اور حضور اقدس ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے دو قسم کے صحابہ تھے، ایک وہ جو ہمہ وقت حفظِ حدیث اور انکی روایت میں لگے رہتے تھے جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انس بن مالکؓ وغیرہ،

دوسرے وہ صحابہ جو نصوص میں تدبر اور غور و فکر کر کے احکامِ جزئیہ نکالنے اور استنباط اور تفقہ پر ہی پوری طرح ہمت صرف کرتے تھے جیسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ یہ حضرات احادیث کو پورے ثبت و تحقیق اور مسلمہ قولہ شریعت پر جانچنے کے بعد معمول بہا بناتے تھے۔

تدوین اصول فقہ

اسلامی علوم کی ابتدا اگرچہ اسلام کے ساتھ ساتھ ہوئی ہے اور نزولِ وحی کے دور ہی سے حدیث، تفسیر، عقائد، فقہ کی تعلیم شروع ہو چکی تھی لیکن ایک خاص ترتیب و انداز کے ساتھ وہ ربوبی ﷺ اور دوسرے صحابہ میں یہ علوم مدون نہ ہوئے تھے، کیونکہ صحابہ کرامؓ جلاءِ قلبی اور فیضِ صحبتِ نبوی ﷺ

کے باعث ان کی تدوین سے مستغنی تھے اس لئے جہاں اور علوم کی تدوین عہدِ صحابہ میں نہیں ہوئی وہاں اصول فقہ کی تدوین بھی عمل میں نہیں آئی، چنانچہ عہدِ صحابہؓ گزر جانے کے بعد حضراتِ فقہاء مجتہدینؒ نے اپنے اپنے طرزِ اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا، اگرچہ مجتہدینؒ صحابہ کرامؓ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہم کے ارشد تلامذہ دنیا کے اطراف و جوانب میں پھیل چکے تھے اور انکی زندگی کا اہم مشغلہ سوائے تعلیم و تعلم کے اور کچھ نہیں تھا، لیکن ان کے اجتہادی مسائل کو فن کا درجہ دینے اور باقاعدہ قانون کی شکل دینے میں ابھی بہت سے مراحل باقی تھے، چنانچہ امام الاقنیا، سید المجتہدین، امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت قدس سرہ نے تدوین فقہ کے وقت اصول فقہ کی بھی بنیاد قائم کی اور یہ بات بدیہی ہے کہ مجتہد کیلئے اصول و ضوابط کے بغیر اجتہادی مسائل بیان کرنا کسی طرح بھی ممکن نہیں، پھر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھیں لیکن اس وقت ان کتب کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے،

پھر اسکے بعد حضرت امام شافعیؒ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا اور یہ رسالہ درحقیقت انکی کتاب الام کا مقدمہ ہے، پھر حضرت امام شافعیؒ کے بعد علماء نے اصول فقہ پر مختصر اور مطوّل کتب لکھی ہیں اور اس فن کو پایہ تکمیل تک پہنچا کر دین کی صحیح خدمات کا ثبوت پیش کیا ہے اور علماء اسلام نے جو اس فن میں بے شمار کتابیں تحریر کی ہیں ان میں سے یہ کتابیں مدارس میں داخل نصاب ہیں، حسامی، المنار، توضیح تلویح، مسلم الثبوت، نور الانوار، اصول الشاشی۔

صاحبِ اصول الشاشی

اصول الشاشی، اصول فقہ حنفی کی ایک مسلم الثبوت اور اہم ترین بنیادی کتاب ہے جس کا مصنف ان برگزیدہ اور خدا رسیدہ متقدمین فضلاء میں سے ہے جو نام و نمود، ریاء اور شہرت کو پسند نہیں فرماتے تھے، بعض اللہ والے ایسے ہوتے ہیں جو بڑے سے بڑا کام سرانجام دیکر بھی اپنے نام کا اظہار پسند نہیں فرماتے چنانچہ صاحبِ اصول الشاشی نے بھی اخلاص و حسن نیت اور مخلوق خدا کی نفع رسانی کو باعثِ ثواب دارین سمجھ کر اپنا نام نامی صفحات کتاب پر ظاہر نہیں کیا، اسی وجہ سے آج تک یقین کے ساتھ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ مصنفِ اصول الشاشی کا اسم گرامی کیا ہے اور ان کا تعارف کیا ہے، البتہ مصر میں اصول الشاشی مطبوعہ ہند کے تحت آپ کا نام اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی تحریر فرمایا گیا ہے اور کنیت ابو ابراہیم تحریر کی گئی، اور آپ اپنے زمانے کے بہت بڑے عالم اور ثقہ تھے اور آپ حضرت امام محمدؒ کی جامع کبیر کی روایت ابو سلیمان جوزجانی سے بواسطہ زید بن اسامہ کرتے تھے اور آپ کی وفات ۳۲۵ھ مصر میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے، اور شاش ملک فارس کے اندر ماوراء النہر کے شہروں میں سے ایک شہر کا نام ہے مصنف وہیں کے رہنے والے تھے اسی شہر کی طرف منسوب ہو کر یہ کتاب اصول الشاشی کے نام کے ساتھ مشہور ہو گئی ہے۔

اصول الشاشی کا دوسرا نام اور اسکی وجہ تسمیہ

حاجی خلیفہ ملا کا تب چلی نے اس کتاب کا نام ”کتاب الحسین“ لکھا ہے اور وجہ تسمیہ یہ بیان کی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف کے وقت چونکہ مصنف کی عمر پچاس سال تھی اس لئے اس کتاب کو ”کتاب الحسین“ کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے اور مصنف کا نام نظام الدین شاشی تحریر کیا ہے، اور وجہ تسمیہ کے بارے میں بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ کتاب چونکہ پچاس دہائی میں تحریر کی گئی اس لئے یہ کتاب ”کتاب الحسین“ کے نام کے ساتھ مشہور ہو گئی جیسے اور بعض کتابیں یک روزی وغیرہ کے نام سے مشہور ہیں، اور بعد میں ”کتاب الحسین“ ”اصول الشاشی“ کے نام کے ساتھ مشہور ہو گئی۔

مصنف کے حالات زندگی کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا اس لئے مشکل ہے کہ جب تحقیق کے ساتھ مصنف ہی کا علم نہیں ہو سکا تو ان کے حالات کیسے معلوم ہو سکتے ہیں، البتہ کتاب کے دیکھنے اور مطالعہ کرنے کے ساتھ اتنا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ مصنف اصول الشاشی فقہ حنفی کے زبردست قسم کے عالم تھے اور ان کو فقہ حنفی میں تبحر حاصل تھا اور اس کتاب کے مصنف فضل و کمال کے مالک تھے۔

اصول الشاشی کی اہمیت

اس کتاب میں انتہائی اختصار مگر جامعیت کے ساتھ دلائل اربعہ سے احکام شرعیہ کے استخراج اور استنباط کے اصول بیان کئے گئے ہیں اور ہر اصل کے تحت مثال کے طور پر جزئیات بھی ذکر کی گئی ہیں تاکہ کتاب پڑھنے والے کو اصول سے فروع کو اخذ کرنے کا طریقہ بھی اچھی طرح معلوم ہو جائے،

اور احناف و شوافع کے اکثر اختلافی مسائل کو اصول کے ماتحت، نہایت خوبی سے بیان کیا ہے اور یہ کتاب طرز بیان واضح اور مختصر ہونے کی وجہ سے سہل المآخذ بھی ہے، اور اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ وقت تصنیف سے لیکر آج تک مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْلَىٰ مَنْزِلَةُ الْمُؤْمِنِينَ بِكَرِيمٍ خَطَابِهِ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالَمِينَ بِمَعَانِي كِتَابِهِ وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِينَ مِنْهُمْ بِمَزِيدِ الْأَصَابَةِ وَثَوَابِهِ وَالصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ وَأَصْحَابِهِ وَالسَّلَامَ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَأَخْبَابِهِ

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ثابت ہیں جس نے بلند فرمایا مؤمنین کے مرتبہ کو اپنے مکرم خطاب کے ساتھ، اور بلند فرمایا اپنی کتاب یعنی قرآن پاک کے معانی سمجھنے والے علماء کے درجہ کو، اور ان میں سے استنباط کرنے والوں کو اصابت حق کی زیادتی اور کثرت ثواب کے ساتھ خاص کیا، اور رحمت کا مد نازل ہو نبی کریم ﷺ پر اور آپ کے صحابہ پر اور سلام نازل ہو امام ابو حنیفہ اور ان کے دوستوں پر۔

تجزیہ عبارت: مصنف نے مذکورہ عبارت میں حمد باری تعالیٰ اور صلوٰۃ علی النبی ﷺ بیان کی ہے۔

تشریح: تسمیہ اور تحمید کے ساتھ کتاب کا آغاز کرنے کی وجہ

مصنف نے اپنے کتاب کو تسمیہ اور تحمید کے ساتھ شروع کیا ہے تین چیزوں کی اتباع کرتے ہوئے، (۱) کتاب اللہ (۲) احادیث مبارکہ (۳) سلف صالحین،

(۱) کتاب اللہ کی اتباع اس طرح کیونکہ ”خَيْرُ الْكَلَامِ كَلَامُ اللَّهِ“ کی ابتدا بھی تسمیہ اور تحمید کے ساتھ ہے،

(۲) حدیث مبارکہ کی اتباع اس طرح کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يَبْدَأْ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرُ“ بروہ ذی شان کام جس کو بسم اللہ سے شروع نہ کیا جائے وہ بے برکت ہوتا ہے،

اسی طرح تحمید کے بارے میں حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يَبْدَأْ بِحَمْدِ اللَّهِ فَهُوَ أَقْطَعُ أَوْ أَجْزَمُ“ کہ بروہ ذی شان کام کہ جسکی ابتدا حمد باری تعالیٰ کے ساتھ نہ ہو وہ بے برکت اور ناقص ہوتا ہے۔

(۳) اور سلف صالحین کی اتباع اس طرح ہے کیونکہ اسلاف مصنفین کا طرز و طریقہ رہا ہے کہ اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے فرمایا کرتے تھے۔

حمد کی تعریف: حمد کا لغوی معنی ہے ستودن تعریف کرنا، ستائش کرنا، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے ”هُوَ الثَّنَاءُ بِالسَّانِ عَلَى

الجميل الاختيارى من بَعْمَةِ او غيرها بجهة العظیم “ حمد کہتے ہیں کہ زبان سے اختیارى خوبى پر تعريف کرنا نعت ہو یا نہ ہو بشرطیکہ تعظیم کے طریقہ پر ہو۔

مدح کی تعریف: "هو الثناء باللسان مطلقاً" خوبی پر تعریف کرنا مطلقاً خواہ خوبی اختیار ہو یا غیر اختیار نعمت ہو یا نہ،

حمد اور مدح میں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، حمد خاص مطلق ہے کیونکہ حمد اختیاری خوبی پر ہوتی ہے اور مدح عام مطلق ہے چاہے اختیاری خوبی پر تعریف ہو یا غیر اختیاری خوبی پر، یعنی جہاں حمد صادق آئیگی وہاں مدح بھی صادق آئیگی لیکن جہاں مدح صادق آئیگی وہاں حمد کا صادق آنا ضروری نہیں جیسے ”حمدتُ زیندا علی علمہ وکرمہ“ کہہ سکتے ہیں کیونکہ علم اور کرم زید کے اختیار میں ہے، لیکن ”حمدتُ زیندا علی حسنہ“ نہیں کہہ سکتے کیونکہ حسن زید کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ ”مدحتُ زیندا علی حسنہ“ کہیں گے۔

شکر کی تعریف: "فَعِلُ يَنْبِيْ عَنْ تَعْظِيْمِ الْمُنْعَمِ لِكُوْنِهِ مُنْعَمًا سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ أَوْ بِالْجَنَانِ أَوْ بِالْأَرْكَانِ"

بغرض تعظیم منعم کے انعام پر تعریف کرنا چاہے زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضا، و جوارح سے ہو، حمد اور شکر کے درمیان عموم خصوص من وجه کی نسبت ہے وہ اس طرح کہ حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہے کہ اس کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہو سکتا ہے اور حمد اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے کہ حمد صرف زبان سے ادا ہو سکتی ہے، اور شکر اس کے برعکس ہے کہ شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے چاہے زبان سے ہو یا دل سے یا جوارح سے اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے کیونکہ شکر صرف نعمت کے بدلے میں ہوتا ہے۔

قوله: لله

”اللَّهُ عِلْمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الْمُسْتَجْمَعِ بِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ“ اللہ اس ذات کا نام ہے جو واجب الوجود ہے اور کمال کی تمام صفات کو جامع ہے، الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغفراتی بھی، اُمُّ الحمد کا الف لام جنسی ہو تو پھر ترجمہ ہوگا جنس حمد اور حقیقت حمد اللہ تعالیٰ علیہ ثابت ہے، اور اُمُّ الحمد کا الف لام استغفراتی ہو پھر ترجمہ ہوگا تمام افراد حمد ذات باری تعالیٰ علیہ ثابت ہیں۔

قرآن: الَّذِي أَعْلَىٰ مَنزِلَةُ الْمُؤْمِنِينَ بَكْرِمِ خَطَابِهِ، جس اللہ نے بلند کردیا مؤمنین کا مرتبہ اپنے خطاب کریم کیساتھ،

مؤمنین کا مرتبہ

یعنی جن الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ مومنوں کو خطاب فرماتے ہیں ان الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کافروں کو خطاب نہیں فرماتے چنانچہ اللہ تعالیٰ مومنوں کو ”یَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا“ کے ساتھ خطاب فرماتے ہیں جو شفقت پر دال ہے، اور کافروں کو ”یَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ

كَفَرُوا“ کے ساتھ خطاب فرماتے ہیں جو شفقت پر دال نہیں ہے بلکہ اہانت پر مشتمل ہے، ”بِكْرِيْمٍ حَطَابِه“ میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے جو اصل میں ”حَطَابِه الْكَرِيْم“ تھا جیسے ”جَزْدٌ قَطِيْفَةٌ“ میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے جو اصل میں ”قَطِيْفَةٌ جَزْدٌ“ تھا کیونکہ اس کا معنی ہے پرانی چادر، اسی طرح ”بِكْرِيْمٍ حَطَابِه“ میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اس سے کافروں کو خطاب سے خارج کرنا مقصود ہے، اور کریم بہ اس چیز کو کہتے ہیں جس کا نفع اور خیر زیادہ ہو جیسے کتاب کریم، رزق کریم، اجر کریم،

قوله: وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالَمِيْنَ بِمَعَانِي كِتَابِهِ اور اللہ تعالیٰ نے بلند فرمایا اپنی کتاب کے معانی سمجھنے والے علماء کے درجہ کو،

علماء کا مرتبہ: یہاں رفع کا عطف اعلیٰ پر ہے اور یہ تخصیص بعد التعمیم ہے تاکہ علماء علوم قرآن اور علماء امت کی خصوصیت سے مدح نہرائی ہو اور ان کے علو مرتبہ کا اظہار ہو، عالمین بکسر اللام عالم کی جمع ہے اور اس سے مطلقاً علماء مراد نہیں ہیں بلکہ وہ علماء مراد ہیں کہ جو قرآن پاک کے معانی جانتے اور سمجھتے ہیں اور جو علماء قرآن پاک کے معانی جانتے ہیں وہ علماء حدیث وفقہ ضرور سمجھتے ہیں کیونکہ حدیث تو خود قرآن پاک کی تفسیر و شرح ہے، اور جو علماء قرآن پاک کے معانی نہیں سمجھتے ان کو شریعت میں عالم نہیں کہا جاتا اور قرآن و حدیث میں ایسے علماء کی فضیلت بھی وارد نہیں ہوئی، اور مصنف نے اپنے خطبہ میں ”وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالَمِيْنَ الْخ“ لاکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرف اشارہ کیا ہے ”يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ“ اور ”وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“ اور یہ آیات اہل علم کی شان کو ظاہر کر رہی ہیں۔

قوله: ”وَ خَصَّ الْمُسْتَنْبِطِيْنَ مِنْهُمْ بِمَزِيْدٍ الْاَصَابَةِ وَ ثَوَابِهِ“

مجتہدین کا مرتبہ: اور اللہ تعالیٰ نے ان میں سے مجتہدین کو خاص کیا ہے کثرت ثواب اور اصابت حق کی زیادتی کے ساتھ،

استنباط اصل میں بڑھیم سے پانی نکالنے کو کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے ”اِسْتَنْبَطَ الْمَاءَ“ جب مشقت سے پانی نکالے، ایسے ہی مجتہد کیلئے اصول اربعہ سے علت کا انکار اور مسائل کا مستنبط کرنا بہت اہم اور مشکل کام ہے، اسی مشقت اور تکلیف کو ظاہر کرنے کیلئے لفظ مجتہدین کی بجائے مستنبطین فرمایا ہے، کیونکہ مجتہد پہلے اصول وضع کرتا ہے پھر علت تلاش کرتا ہے پھر اس کے بعد احکام کو مرتب کرتا ہے جس کیلئے بحث شاقہ کرنی پڑتی ہے اور درستی کا مدار تحقیق دین میں زیادہ کاوش پر منحصر ہے اس لئے مجتہدین کو اصابت حق اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، کیونکہ مجتہد کا اگر اجتہاد صحیح ہے تو اس کو دہرا اجر ملتا ہے ایک نفس اجتہاد پر، دوسرا صحت اجتہاد پر، اور اگر اجتہاد میں خطا ہو جائے تب بھی اجتہاد پر ایک اجر ملتا ہے، بخلاف دوسرے علماء کے اگر وہ غلط مسئلہ بتائیں تو ان کو ثواب نہیں ملتا بلکہ گناہ ملتا ہے جیسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِفْتَاهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ“ جس شخص کو بغیر علم کے فتویٰ دیا گیا تو اس کے عمل کا گناہ بھی فتویٰ دینے والے کو ہوگا،

اور مجتہدین سے اصابت حق اور درستی حق ہی زیادہ صادر ہوتا ہے کیونکہ ان سے غلطی کا صدور بہت کم ہوتا ہے کیونکہ اجتہاد کے ذریعہ تمام

احکام سامنے آجاتے ہیں اور اجتہاد کے ساتھ تائید الہی بھی ساتھ ہوتی ہے اس لئے اکثر اجتہاد صحیح ہوتا ہے، بخلاف غیر مجتہدین کے کہ ان سے غلطی کا صدور زیادہ ہوتا ہے اور وہ مجتہدین کی شان کو نہیں پہنچ سکتے۔

فائدہ: صاحب اصول الشاشی نے مؤمنین کے حق میں لفظ اعلیٰ اور علماء کے حق میں لفظ رفع اور مجتہدین کے حق میں لفظ ”خص“ استعمال کیا اور اس میں فرق مراتب کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ فعل اعلیٰ صرفی اعتبار سے ناقص ہے کیونکہ لام کلمہ کی جگہ حرف علت ہے اور فاعل رفع صرفی اعتبار سے صحیح ہے کیونکہ حرف اصلی کی جگہ حرف علت نہیں اور فعل نقص صرفی اعتبار سے مضاعف ہے کیونکہ دو حرف ہم جنس کے جمع ہیں، ان مختلف الفاظ کے استعمال میں نکتہ یہ ہے کہ عام مؤمنین اگرچہ نور اسلام کے ساتھ منور ہوتے ہیں لیکن علماء کے مقابلے میں ناقص ہوتے ہیں، اور حضرات علماء کرام اگرچہ جہل کی بیماری سے صحیح ہوتے ہیں لیکن وہ مجتہدین کے مقابلہ میں اجر مضاعف سے محروم ہوتے ہیں کیونکہ دہرا اجر صرف مجتہدین کیلئے خاص ہے۔

قوله: وَالصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ وَأَصْحَابِهِ

صلوٰۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی

صلوٰۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ آپ ان کے حق میں دعا کریں کیونکہ آپ کا دعا کرنا ان کیلئے سکون کا سبب ہے، اور حدیث میں بھی آتا ہے ”وَإِنْ كَانَ صَائِفًا فَلْيُصَلِّ“ جب کوئی دعوت کیلئے بلائے تو اس کو قبول کرے اگر روزہ نہ ہو تو کھالے اور اگر روزہ ہو تو اس کیلئے دعا کر دے، اور اصطلاح میں صلوٰۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے رحمت کاملہ مراد ہوتی ہے اور اگر انسانوں کی طرف ہو تو اس سے دعا مراد ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف ہو تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور اگر وحوش و طیور (چرند پرند) کی طرف ہو تو معنی تسبیح مراد ہوتا ہے، یہاں خطبہ میں مصنف حمد کی تکمیل صلوٰۃ علی النبی سے فرما رہے ہیں کیونکہ صلوٰۃ علی النبی کے بغیر حمد کامل نہیں ہوتی اس لئے کہ تمام نعمتوں کا واسطہ حضور اقدس ﷺ ہیں۔

نبی اور رسول میں فرق

جمہور علماء کے نزدیک نبی اور رسول میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں مترادف الفاظ ہیں کیونکہ ”أَخَذْتُ بِاللَّهِ وَمَلَأْتُكَ بِهِ وَكُتِبَهِ وَرُسُلُهُ“ کہنے والے کو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ نبی پر ایمان نہیں لایا بلکہ نبی اور رسول سب پر ایمان لانے والا کہا جاتا ہے اور بعض حضرات رسول اور نبی میں فرق بیان کرتے ہیں کہ رسول اس مبارک انسان کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام پہنچانے کیلئے مبعوث کیا ہو اور اس کو نبی کتاب اور نبی شریعت سے نوازا ہو، اور نبی عام ہے چاہے اس کو نبی کتاب اور نبی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو بلکہ اپنے سے پہلے پیغمبر کی شریعت کی تبلیغ کا حکم ہو،

اور جو حضرات نبی اور رسول میں فرق بیان کرتے ہیں وہ دلیل دیتے ہیں کہ قرآن پاک میں ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ“ اس آیت میں نبی کا رسول پر عطف کیا گیا ہے اور عطف تغایر کا تقاضا کرتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ نبی اور رسول میں مغایرت ہے۔

اعتراض: یہاں پر اعتراض ہوتا ہے جب رسول شان میں نبی سے اعلیٰ ہے تو مصنف کو ”وَالصَّلَاةُ عَلَى رَسُولِهِ“ کہنا چاہئے تھا ”وَالصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ“ کیوں کہا؟

جواب: (۱) مصنف نے قرآن پاک کی اتباع کرتے ہوئے ”وَالصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ“ کہا کیونکہ قرآن پاک میں ہے ”إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ“ تو اس آیت میں نبی کا ذکر کیا گیا ہے نہ کہ رسول کا، اور حدیث پاک کی اتباع کرتے ہوئے نبی کا ذکر کیا ہے جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے ”أَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ لَا نَبِيَّ بَعْدِي“ اس میں بھی نبی کا ذکر ہے نہ کہ رسول کا،

جواب: (۲) رسول کا لفظ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن پاک میں ہے ”إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ“ اس آیت میں رسول کا لفظ حضرت جبریل علیہ السلام کیلئے استعمال کیا گیا ہے، لہذا لفظ رسول نبی اور غیر نبی کے درمیان مشترک تھا، بخلاف لفظ نبی کے وہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کیلئے مستعمل نہیں ہوتا اور تعریف و تعارف میں لفظ مشترک کو استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ لفظ غیر مشترک ذکر کیا جاتا ہے اسی بنا پر مصنف نے بھی لفظ رسول کو ذکر نہیں کیا جو مشترک تھا، بلکہ لفظ نبی کو ذکر کیا ہے جو غیر مشترک تھا۔

جواب: (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ نبی کے اندر تعظیم ہے اور یہ نبی اور رسول دونوں کو شامل ہے تو اگر یہاں پر رسول کو ذکر کر دیتے تو جن حضرات کے نزدیک نبی اور رسول میں فرق ہے تو ان حضرات کے نزدیک رسول کہنے کی وجہ سے نبی اس میں داخل نہ ہوتا تو مصنف نے دونوں کو داخل کرنے کے لئے یہاں پر نبی کا لفظ استعمال کیا ہے رسول کا لفظ استعمال نہیں کیا۔

قولہ: وَأَصْحَابُہ

لفظ اصحاب کی تحقیق اور صحابی کی تعریف: ”أَصْحَابٌ“ یا تو ”صَاحِبٌ“ کی جمع ہے جیسے ”أَطَهَارٌ“ جمع ہے ”طَاهِرٌ“ کی، یا ”أَصْحَابٌ صَحْبٌ“ کی جمع ہے جیسے ”أَنْهَارٌ نَهْرٌ“ کی جمع ہے، یا ”أَصْحَابٌ“ جمع ہے ”صَحِيبٌ“ کی، جیسے ”أَنْشَرَفٌ“ جمع ہے ”شَرِيفٌ“ کی، یا ”أَصْحَابٌ“ جمع ہے ”صَحْبٌ“ کی جیسے ”أَنْفَارٌ“ جمع ہے ”نَمْرٌ“ کی، صحابی اس کو کہتے ہیں جس نے ایمان کی حالت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زیارت کی ہو یا ملاقات کی ہو اور اسی حالت

ایمان میں وفات پائی ہو،

چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علوم و معارف صحابہ کرامؓ کے واسطے سے ہم تک پہنچے ہیں اس لئے مصنف نے دعائیں ان حضرات کو بھی شریک کر لیا ہے، اور حضور اقدس ﷺ کے اہل و عیال حضرات صحابہ کرامؓ میں داخل ہیں اس وجہ سے ان کو مستقل طور پر مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے۔

قوله: وَالسَّلَامُ عَلَى أَبِي خَنِيفَةَ وَأَخْبَابِهِ

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب پر سلام بھیجنے کی وجہ: حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اولاً

اصول فقہ کو مدون فرمایا ہے اس لئے خصوصیت سے صاحب اصول الشاشی نے ان پر سلام بھیجا ہے، اور احباب سے مراد حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ اور حضرت امام زفرؒ وغیرہم ہیں، جنہوں نے احکام اور فروع کو اولہ سے نکالا ہے ان قواعد اور اصول کے مطابق جو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے وضع کئے تھے، اگرچہ انہوں نے بعض احکام اور فروع میں حضرت امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف بھی کیا ہے لیکن قواعد اور اصول میں امام صاحب کے تابع رہے ہیں، اور ان حضرات کی تصنیفات و تالیفات کے ذریعہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب پوری دنیا میں پھیلا ہوا ہے۔

اعتراض: یہاں پر اعتراض ہوتا ہے لفظ سلام جمہور حضرات کے نزدیک غیر انبیاء کیلئے استعمال الا ابتداء استعمال کرنا جائز نہیں اگرچہ اتباعاً جائز ہے مصنف نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کیلئے لفظ سلام استعمال کیا کیوں فرمایا ہے؟

جواب: (۱) صاحب اصول الشاشی زبردست قسم کے حقیقی ہیں اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ فرط عقیدت اور غایت محبت کی وجہ سے بے ساختہ نوکِ قلم سے والسلام علی ابی حنیفہؒ رقم ہو گیا اور باب عقیدت و محبت میں یہ چیزیں جائز ہوا کرتی ہیں جس پر مواخذہ نہیں ہو سکتا۔

جواب: (۲) صاحب اصول الشاشی کی تحقیق یہ ہوگی کہ غیر انبیاء پر بھی سلام کہنا جائز ہے کیونکہ بعض حضرات کے نزدیک لفظ صلوٰۃ اور سلام کو مستقلاً اور ابتداءً غیر انبیاء کیلئے بھی استعمال کرنا جائز ہے تو مصنف نے بھی اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے والسلام علی ابی حنیفہؒ کہہ دیا ہے۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ أَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ رَسُولِهِ وَاجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ

وَاحِدٍ مِّنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ، الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ

ترجمہ: حمد و صلوٰۃ کے بعد پس فقہ کے اصول چار ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس، ان چاروں قسموں میں سے ہر ایک کے متعلق بحث کرنا ضروری ہے تاکہ ان سے احکام شرعیہ کے نکالنے کا طریقہ معلوم ہو جائے پہلی بحث کتاب اللہ میں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اصول اربعہ کو بیان کرنے کے بعد اس بات کو واضح کیا ہے کہ

ان اصول اربعہ میں سے ہر ایک کے متعلق بحث کرنا ضروری ہے تاکہ ان کے ذریعہ احکام کی تخریج اور استنباط کا طریقہ معلوم ہو اور پہلی بحث کتاب اللہ میں ہوگی۔

تشریح: قولہ : وَبَعْدُ

اما بعد کا موجد کون ہے؟

اما بعد کے موجد کے بارے میں چھ اقوال ہیں۔

(۱) حضرت یعقوب علیہ السلام (۲) حضرت داؤد علیہ السلام (۳) عرب بن القحطان (۴) حبان بن وائل (۵) قیس بن سعادہ (۶) کعب بن لوی

بعد کا اعراب

بعد دو حالتوں میں معرب اور ایک حالت بس مبنی ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ اس کا مضاف الیہ لفظوں میں مذکور ہوگا یا محذوف، اگر اس کا مضاف الیہ مذکور ہو تو یہ معرب ہوگا، اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف ہو تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو محذوف نسیا منسیا ہوگا یا منویا، اگر نسیا منسیا محذوف ہو تو اس وقت بھی معرب ہوگا اگر مضاف الیہ منویا محذوف ہو یعنی لفظوں سے حذف اور نیت میں باقی ہو تو اس وقت بعد مبنی علی الضم ہوگا، تو یہاں پر بعد مبنی علی الضم ہے جیسے بَعْدُ اِنِّیْ بَعْدُ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ۔

قولہ: فَانَّ، فَلَانَّ میں فاجزا ایہ ہے اما محذوف کے جواب میں ہے اصل میں یوں تھا ”اَمَّا بَعْدُ فَانَّ اَصُوْلَ الْفَقْهِ اَزْبَعَةُ“ اور ”وَبَعْدُ“ کا داؤ اس اما کے قائم مقام ہے، یا اسکی شرط محذوف ہے اصل میں یوں تھا ”اِذَا فَرَغْتَ مِنْ الْحَمْدِ وَالصَّلٰوةِ فَاَقُوْلُ اِنَّ اَصُوْلَ الْفَقْهِ اَزْبَعَةُ“

قولہ: اَصُوْلَ الْفَقْهِ اَزْبَعَةُ الخ

اصول اربعہ کے درمیان وجہ حصر

وجہ حصر یوں ہے کہ حکم شرعی یا تو وحی سے ثابت ہوگا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے ثابت ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں وحی متلو ہوگی یا غیر متلو، اگر وحی متلو ہے تو کتاب اللہ ہے اگر غیر متلو ہے تو وہ سنت رسول اللہ ہے، اگر حکم شرعی غیر وحی سے ثابت ہو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں کہ حکم شرعی اجتہاد سے ثابت ہوگا یا غیر اجتہاد سے، اگر اجتہاد سے ثابت ہو اور یہ اجتہاد تمام مجتہدین کا ہو تو یہ اجماع ہے، اور اگر یہ اجتہاد بعض مجتہدین کا ہو تو یہ قیاس ہے، اور اگر غیر اجتہاد سے ثابت ہو تو وہ حکم مردود ہوگا کیونکہ غیر اجتہاد حجت نہیں ہو سکتا لہذا جو غیر اجتہاد سے ثابت ہو وہ حکم شرعی بھی نہیں ہوگا۔

اعتراض: اصول کی اضافت فقہ کی طرف، اضافت بتقدیر لام ہے اور اضافت بتقدیر لام تخصیص کا فائدہ دیتی ہے یعنی مضاف و

مضاف الیہ کے ساتھ خاص کر دیتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ چاروں صرف فقہی کے اصول ہیں اور کسی کے نہیں، حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے کیونکہ قیاس کے علاوہ باقی تین جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور جس طرح ان تینوں سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ان سے عقائد بھی ثابت ہوتے ہیں۔

جواب: (۱) اصول کی اضافت فقہ کی طرف اربعہ کے اعتبار سے ہے یعنی یہ چاروں فقہ کے اصول ہیں، علم کلام کے چاروں اصول نہیں بلکہ علم کلام کے اصول قیاس کے علاوہ تین ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس یہ چاروں فقہ کے اصول ہیں علم کلام کے نہیں۔

جواب: (۲) یہ ہے کہ یہاں فقہ سے مراد شریعت ہے اصول شرع چار ہیں اور عقائد شریعت سے خارج نہیں ہے تو مطلب ہوگا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس، تو اس شریعت میں فقہ بھی داخل ہے اور عقائد بھی۔

اعتراض: کہ شریعت کے احکام جس طرح اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح شرائع سابقہ، تعامل ناس، قول صحابی اور استصحاب حال سے بھی ثابت ہوتے ہیں لہذا احکام شرع کو مذکورہ اصول اربعہ میں منحصر کرنا صحیح نہیں اس سے معلوم ہوا کہ فقہ کے اصول چار نہیں بلکہ آٹھ ہو گئے ہیں۔

جواب: شرائع سابقہ، تعامل ناس، قول صحابی اور استصحاب حال، یہ مستقل دلیلیں اور حجت نہیں بلکہ اصول اربعہ میں سے کسی ایک کے ضمن میں داخل ہیں، وہ اس طرح کہ شرائع سابقہ یعنی پہلے اسباب عہم السلام کی شریعت کا ذکر اقرآن میں ہے تو وہ کتاب اللہ میں داخل ہے اور اتر حدیث میں ہے تو وہ سنت رسول میں داخل ہے اور تعامل ناس یعنی لوگوں کی آراء کا کسی چیز پر متفق ہو جانا یہ اجماع میں داخل ہے، اور قول صحابی اتر قیاس اور عقل کے مخالف ہے تو وہ سنت کے ضمن میں داخل ہوگا اور اتر قیاس اور عقل کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ضمن میں داخل ہے اور استصحاب حال یعنی کسی چیز کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کرنا، یہ بھی قیاس کے ضمن میں داخل ہے۔

فائدہ: اصول اربعہ میں سے کتاب اللہ سے مراد پورا قرآن پاک نہیں بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات ہیں جن پر احکام شرعیہ کی بنیاد ہے، اور سنت رسول سے مراد پورا ذخیرہ احادیث نہیں بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جو احکام کی بنیاد اور اساس ہیں، اور اجماع امت سے مطلقاً امت کا اجماع مراد نہیں بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، اور قیاس سے مراد قیاس شرعی ہے جو کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہے، اسی وجہ سے قیاس کو مظہر حکم مانا جاتا ہے مثبت حکم نہیں مانا جاتا،

اور قیاس ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں، لہذا جو قیاس قرآن وحدیث اور اجماع امت کے مخالف ہو وہ مردود ہوگا، اور قرآن وحدیث اور اجماع امت کو اصول مطلقہ کہا جاتا ہے اور قیاس کو اصل مطلق نہیں کہا جاتا بلکہ قیاس کے ظنی ہونے کی وجہ سے اس سے کوئی اسلامی عقیدہ بھی ثابت نہیں ہوتا اور قیاس کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کوئی حکم پہلی تین دلیلوں سے ثابت نہ ہو۔

قوله : فَلَا بُدَّ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ

اولہ اربعہ کے متعلق تفصیلاً گفتگو: یہاں صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ اولہ اربعہ قرآن و حدیث اور اجماع امت اور قیاس میں سے ہر ایک کے متعلق تفصیلی کلام اور گفتگو کرنا ضروری ہے تاکہ ان اولہ اربعہ سے احکام شرعیہ نکالنے کا طریقہ معلوم ہو لہذا اصول الشاشی میں اصول اربعہ سے تفصیلات ہوئی تاکہ ان سے احکام کی تخریج اور استنباط کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ

مصنف اولہ اربعہ میں سے ہر ایک کو تفصیل کے ساتھ علیحدہ علیحدہ بیان فرما رہے ہیں، کیونکہ کتاب اللہ وجود اور مرتبہ کے اعتبار سے باقی تین اصول پر مقدم ہے اس لئے ذکر میں بھی کتاب اللہ کی بحث کو باقی تمامبحاث پر مقدم کیا ہے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ قرآن پاک باقی تمام اصول کی اصل ہے اور اصول کی اصل ہمیشہ مقدم ہی ہوا کرتی ہے اس لئے بھی کتاب اللہ کو سنیت رسول اور اجماع امت اور قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔

اعتراض : صاحب اصول الشاشی نے کتاب کی تعریف بیان ہی نہیں کی اور اس کی تقسیم بیان کرنا شروع کر دی ہے حالانکہ تعریف بمنزلہ موقوف علیہ کے ہوتی ہے اور تقسیم بمنزلہ موقوف کے، اور موقوف علیہ، موقوف سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے پہلے تعریف ذکر کرنی چاہئے تھی اور تقسیم بعد میں بیان کرنی چاہئے تھی۔

جواب : مصنف نے کتاب اللہ کی تعریف مشہور ہونے کی بنا پر بیان نہیں کی کیونکہ کتاب کی تعریف اس قدر مشہور ہے کہ اس کی تعریف کرنے کی ضرورت ہی نہیں، کیونکہ ہر کوئی جانتا ہے کہ قرآن پاک ایک سو چودہ سورتوں کے مجموعہ کا نام ہے جن میں اول سورت فاتحہ اور آخری سورت، سورت ناس ہے اور ہر سورت چند آیتوں پر اور ہر آیت چند کلمات پر مشتمل ہے لہذا اتنی بات جاننے سے قرآن پاک بقیہ کلام سے ممتاز ہو گیا اسی بنا پر مصنف نے قرآن پاک کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی۔

قرآن پاک کی تعریف

لیکن چونکہ دوسرے مصنفین نے قرآن پاک کی تعریف بیان کی ہے اس لئے سہولت اور بغرض استحضار فی الذہن یہاں بھی ذکر کی جاتی ہے ”فَالْعَزَائِي هُوَ الْمُنْزَلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُّتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ“ یعنی قرآن پاک وہ آسمانی کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوئی جو مصاحف میں لکھی ہوئی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے لیکر ہم تک ایسی نقل متواتر کے ساتھ

منقول ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

تعریف قرآن میں فوائد قیود

اس تعریف میں قرآن پاک کا لفظ بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ یا تو لفظ قرآن مقررہ کے معنی میں ہوگا بمعنی پڑھا ہوا، یا مقررون کے معنی میں ہوگا بمعنی ملا ہوا، کہ اس کی آیات ایک دوسرے کے ساتھ ملی ہوئی ہیں چنانچہ لفظ قرآن بھی کتاب اللہ اور دوسری کتابوں کو شامل ہے کیونکہ قرآن کی طرح دوسری کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور ان میں بھی مضامین اور الفاظ کا اتصال ہوتا ہے، پس ”الْمَنْزُول“ کی قید سے وہ کتابیں نکل گئیں جو آسمانی نہیں، اور ”عَلَى الرِّسْوَل“ کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں کیونکہ رسول سے مراد حضور اقدس ﷺ ہیں، اور ”الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ“ کی قید سے وہ آیتیں خارج ہو گئیں جن کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے اور جو غیر متلو یعنی تمام احادیث بھی خارج ہو گئیں کیونکہ وہ مصاحف میں نہیں لکھی گئیں، اور ”نَقْلًا مَّقْطُوعًا“ کی قید سے قرآن مشہور اور قرآن شاذہ نکل گئیں کیونکہ وہ قرآن پاک میں داخل نہیں اور وہ بطریق آحاد منقول ہیں اور ”بِلَا تَشْذِيقٍ“ کی قید کسی کو خارج کرنے کیلئے نہیں لائی گئی بلکہ نقل متواتر کی تاکید کیلئے لائی گئی ہے۔

فائدہ: کلام اللہ کی اقسام

کلام اللہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) کلام نفسی (۲) کلام لفظی

کلام نفسی: (۱) کلام نفسی وہ کلام ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور یہ کلام لفظ صوت، حروف اور ترکیب وغیرہ سے پاک ہے اور یہ کلام معنی کی قبیل میں سے ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی دوسری صفات کی طرح ایک صفت ہے جو قدیم ہے۔

کلام لفظی: (۲) کلام لفظی وہ کلام ہے جو الفاظ اور صوت اور حروف سے مرکب ہو اور یہ کلام لفظی حادث ہے اور یہ کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔ اور ہمارے پاس جو قرآن مجید ہے یہ حروف الفاظ اور صوت سے مرکب ہے اور حروف اصوات وغیرہ حادث اور مخلوق ہیں لیکن کلام نفسی

وہ قدیم ہے اور غیر مخلوق ہے، اب قرآن پاک کس چیز کا نام ہے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں،

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ قرآن پاک صرف الفاظ کا نام ہے، (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن پاک صرف معنی کا نام ہے، (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن پاک الفاظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور جمہور کا یہی قول ہے اور یہی رائج ہے۔

فَصْلٌ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ

كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِي تَخْصِيصِ النَّوعِ زَجَلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ وَالْعَامُّ

كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظَمُ جَمْعًا مِنَ الْأَفْرَادِ أَمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ وَ مُشْرِكُونَ وَأَمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا

ترجمہ: یہ فصل ہے خاص اور عام کے بیان میں، پس خاص وہ لفظ ہے جو بطور انفرادی معنی معلوم یا شخص معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو جیسے ہمارا قول "تخصیص الفرد میں" "فرد" اور "تخصیص النوع میں" "نوع" اور "تخصیص الجنس میں" "جنس" ہے، اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو خواہ یہ شامل ہونا لفظاً ہو جیسے ہمارا قول "مسلمون" اور "مشركون" ہے یا شامل ہونا معناً ہو جیسے ہمارا قول "من" اور "ما ہے"۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے خاص کی تعریف کرنے کے بعد خاص کی تین اقسام بیان کی ہیں اور عام کی تعریف کرنے کے بعد عام کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَضَّلُ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ

خاص، عام اور مشترک و مؤول کے درمیان وجہ حصر

چونکہ الفاظ قرآن اپنے معانی اور مطالب میں مختلف ہوتے ہیں اس لئے صاحب کتاب نے ہر ایک کے حکم کو علیحدہ علیحدہ بیان فرمایا ہے اور سب سے پہلے الفاظ قرآن کے خاص اور عام کی بحث کو شروع فرماتے ہیں، لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں بنتی ہیں، (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول

ان کے درمیان وجہ حصر یوں ہے کہ وضع کے اعتبار سے لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنی پر، اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معنی افراد کی شرکت سے پاک ہوگا یا کئی افراد کے درمیان مشترک ہوگا، اگر وہ معنی افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے، اگر وہ لفظ ایک سے زائد معانی پر دلالت کرے تو پھر یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے رائج ہوگا یا نہیں، اگر کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے رائج ہو جائے تو یہ مؤول ہے اور اگر ایک معنی تاویل کے ذریعے رائج نہ ہو تو یہ مشترک ہے، تو صاحب کتاب نے اس فصل میں خاص اور عام کو بیان کیا ہے، اور اگلی فصل میں مشترک اور مؤول کو بیان فرمائیں گے۔

اعتراض: مصنف نے خاص اور عام کو ایک فصل میں کیوں جمع کر دیا ہے دونوں کو الگ الگ فصل میں کیوں بیان نہیں کیا ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

جواب: (۱) خاص اور عام دونوں کو ایک فصل میں جمع اس لئے کر دیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک معنی واحد کیلئے موضوع ہے لیکن معنی واحد خاص میں منفرد عن الافراد ہوتا ہے اور عام میں مشتمل علی الافراد ہوتا ہے لہذا معنی واحد میں شرکت کی وجہ سے دونوں کو ایک فصل میں جمع کر دیا ہے۔

جواب: (۲) خاص اور عام میں سے ہر ایک کا حکم قطعی ہوتا ہے، بخلاف مشترک و مؤول کے ان کا حکم ظنی ہوتا ہے لہذا خاص اور عام حکم کو قطعی طور پر ثابت کرنے میں چونکہ شریک ہیں اس لئے دونوں کو ایک فصل میں جمع کر دیا ہے۔

اعتراض: مصنف نے خاص کو عام پر مقدم کیوں کیا، اگر عام کو خاص پر مقدم کر دیتے تو کیا خرابی لازم آتی تھی، خاص کو عام پر مقدم کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

جواب: (۱) خاص کو عام پر مقدم اس لئے کیا کہ خاص بمنزلہ مفرد کے ہے اور عام بمنزلہ مرکب کے ہے اور مفرد مرکب پر مقدم ہی ہوا کرتا ہے اس لئے مصنف نے خاص کو عام پر مقدم کر دیا۔

جواب: (۲) خاص کے حکم میں علماء کا اتفاق ہے کہ خاص بالاتفاق یقین کا فائدہ دیتا ہے، اور عام کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک عام یقین کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع، نزدیک ظن کا فائدہ دیتا ہے تو مصنف نے متفق علیہ یعنی خاص کو مختلف فیہ یعنی عام پر مقدم کیا کیونکہ متفق علیہ کو مختلف فیہ پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔

خاص کی تعریف

قوله: فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وَضَعُ الْع

یہاں سے مصنف خاص کی تعریف بیان فرما رہے ہیں کہ خاص وہ لفظ ہے جس کو کسی تنہا معنی معلوم کیلئے، یا کسی تنہا شخص معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو، اول کی مثال جیسے لفظ شایعہ معلوم معنی نین کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور ثانی کی مثال جیسے خالد یہ لفظ ایک معلوم شخص کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

فوائد قیود: جب مصنف نے خاص کی تعریف میں ”اللفظ“ کہا تو یہ بمنزلہ جنس کے ہے مہمل اور موضوع سب کو شامل ہے، جب کہا ”وَضَعُ لِمَعْنً“ تو اس قید سے مہمل اور ظاہل گئے اور جب ”مَغْلُومٌ“ کہا تو اس سے مشترک خارج ہو گیا کیونکہ مشترک کے معنی معلوم المراد نہیں ہوتے، اور جب ”عَلَى الْإِذْنِ“ کہا تو اس سے عام خارج ہو گیا، کیونکہ عام افراد کی ایک جماعت کیلئے موضوع ہے صرف ایک فرد کے لئے موضوع نہیں ہے۔

قوله: فَنِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ الْع

خاص کی اقسام: یہاں سے مصنف خاص کی تعریف کرنے کے بعد خاص کی تین اقسام بیان فرما رہے ہیں،

(۱) خاص الفرد (۲) خاص النوع (۳) خاص الجنس

(۱) خاص الفرد کی تعریف: خاص الفرد اسے کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے اس کا مدلول واحد ہو اور خارج میں بھی اس کا ایک ہی فرد پایا جاتا ہو یعنی وہ معین شخص ہو جیسے زید

(۲) خاص النوع کی تعریف: خاص النوع اسے کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق کے متعدد افراد ہوں جیسے ”انجیل“ اسے کہتے ہیں جو بنی آدم میں بچپن کی حدود سے گزر کر جوانی کی سرحد میں داخل ہو چکا ہو، یہ مفہوم خاص ہے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہیں۔

(۳) خاص الجنس کی تعریف: خاص الجنس اسے کہتے ہیں کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کے مصداق کے افراد متعدد ہوں جیسے انسان کہ اس کا معنی حیوان نامطرح ہے معنی کے اعتبار سے خاص الجنس ہے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہیں۔

قوله: وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ الْخ

عام کی تعریف

عام ہر وہ لفظ ہے جو بہت سے افراد کو ایک وقت میں شامل ہو جیسے مومنون یہ جمع کا صیغہ ہے اور یہ بہت سے افراد کو شامل ہے، مصنف نے عام کی تعریف میں کلمہ لفظ کو اس لئے ذکر کیا کیونکہ عموم الفاظ کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ معانی کے اعتبار سے، لہذا لفظ عام ہوگا معنی عام نہیں ہوگا، اور لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے کیونکہ لفظ کی یہ تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے۔

فوائد قیود: عام کی تعریف میں ”کُلُّ لَفْظٍ“ بمنزلة جنس کے ہے جو لفظ موضوع کو شامل ہے جب ”يَنْتَظِمُ“ کہا یہ فصل اول ہے اس قید کے ذریعہ سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے، خاص تو اس لئے خارج ہو گیا کہ خاص میں شامل نہیں ہوتا اور عام میں شمول کا پایا جانا ضروری ہے، اور مشترک اس لئے خارج ہو گیا کیونکہ مشترک علی سبیل البدیلت کئی معنی پر دلالت کرتا ہے ایک سے زائد معنی کو ایک وقت میں شامل نہیں ہوتا، اور جب ”جَمْعاً مِنَ الْاَفْرَادِ“ کہا تو یہ فصل ثانی ہے اس قید کے ذریعہ سے اسماء عدد خارج ہو گئے کیونکہ اسماء عدد ایک ایک مجموعہ پر دلالت کرتے ہیں، ایک ایک جماعت پر دلالت نہیں کرتے، کیونکہ عام کئی افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا، اور عام کا افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

قوله: اَمَّا لَفْظاً كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ الْخ

عام کی اقسام

یہاں سے مصنف عام کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں کہ عام کئی دو قسمیں ہیں، (۱) عام لفظی (۲) عام معنوی

پہلی قسم لفظی: یہ ہے کہ عام اپنے افراد کی ایک جماعت کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسے مسلمان اور مشرکون یہ دونوں جمع کے صیغے ہیں اور بہت سے افراد کو شامل ہیں۔

دوسری قسم معنوی: یہ ہے کہ عام اپنے کئی افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو صیغہ اور لفظ کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور اس کے تلفظ میں لفظ واحد ہوتا ہے جیسے "من" یہ ذوی العقول کے کئی افراد کو شامل ہے، اور "ما" یہ غیر ذوی العقول کے کئی افراد کو شامل ہے جیسے قوم، زحط، رجب، یہ لفظ کے اعتبار سے مفرد ہیں اور معنی کے اعتبار سے کئی افراد کو شامل ہیں۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ لَا مُحَالَةَ فَإِنْ قَابِلُهُ خَيْرُ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسُ فَإِنْ أَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِذَوْنِ تَغْيِيرٍ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَلَا يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابِلُهُ

ترجمہ: اور کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس کے ساتھ عمل واجب ہوتا ہے قطعی طور پر، پس اگر خیر واحد یا قیاس اس کا مقابل ہو، پس اگر حکم خاص میں تغیر کے بغیر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں کے ساتھ عمل کیا جائے گا، ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم بیان کیا ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اگر خیر واحد یا قیاس خاص کا مقابل ہو اس صورت میں اگر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو فیہما، ورنہ خاص پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تشریح: قولہ: وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ الْع

کتاب اللہ کے خاص کا حکم

یہاں سے مصنف کتاب اللہ کے خاص کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے، کیونکہ خاص اپنے مدلول کو قطعی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا اور جب غیر کا احتمال نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لیکن یہ مذہب مشائخ عراق، قاضی ابو یزید اور شیخین اور ان کے متبعین کا ہے، لیکن مشائخ سمرقند اور اصحاب امام شافعی کا مذہب ہے کہ کتاب کے خاص سے حکم قطعی طور پر ثابت نہیں ہوتا بلکہ ظنی طور پر ثابت ہوتا ہے اس لئے اس پر عمل کرنا قطعی طریقہ سے واجب نہیں، دلیل یہ دیتے ہیں کہ کیونکہ

خاص میں احتمال مجاز باقی رہتا ہے اور احتمال مجاز کے ساتھ وجوب عمل کی قطعیت ثابت نہیں ہو سکتی۔

اس کے جواب میں مشائخ عراق فرماتے ہیں جس احتمال پر کوئی دلیل نہ ہو اور بلا دلیل احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہوتا لہذا اس احتمال مجاز سے خاص کے حکم کی قطعیت باطل نہیں ہوتی جیسے "زید قسائم" میں دونوں لفظ خاص ہیں اور دونوں اپنے اپنے مدلول پر قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں، اب یہ کہنا کہ شاید زید اس قول میں معنی مجازی میں مستعمل ہے یہ احتمال بلا دلیل ہے لہذا اس احتمال سے زید کی دلالت اس کے کسی پر قطعی اور یقینی ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوگا۔

قوله: فَإِنْ قَابِلُهُ خَيْرُ الْوَاحِدِ الْخَيْرِ

خبر واحد یا قیاس کا خاص کیساتھ بوقتِ تقابل حکم

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد، قیاس، خاص کے معارض ہو اور مقابل ہو جائے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ معنی خاص میں تغیر کے بغیر دونوں کے ساتھ عمل کرنا ممکن ہے یا نہیں، اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائیگا، کیونکہ دلائل میں اصل یہ ہے کہ سب پر عمل کیا جائے،

اور اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو پھر کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ کتاب اللہ قطعی ہے اور وہ دونوں ظنی ہیں اور خبر واحد تو اس لئے ظنی ہے کہ شاید یہ منقطع ہو، اور قیاس اس لئے ظنی ہے کہ اس کا مدار رائے پر ہوتا ہے اور رائے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے لہذا جب یہ دونوں ظنی ہیں تو قطعی کا مقابلہ نہیں کر سکتے لہذا کتاب اللہ کے مقابل میں اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض: صاحب اصول الشاشی کا خبر واحد اور قیاس کو کتاب اللہ کا معارض اور مقابل کہنا درست نہیں ہے کیونکہ معارضہ یہ ہوتا ہے کہ دو دلیلیں جو قوت میں مساوی ہوں وہ متعارض ہوں اور خبر واحد اور قیاس قوت میں کتاب اللہ کے مساوی نہیں ہو سکتے لہذا یہ دونوں کتاب اللہ کے معارض کیسے ہو سکتے ہیں؟

جواب: (۱) یہاں ہماری مراد اصطلاحی معارضہ نہیں بلکہ لغوی معارضہ مراد ہے اور لغوی معارضہ میں مساوات فی القوۃ شرط نہیں ہے۔

جواب: (۲) خبر واحد اور قیاس کا معارضہ کتاب اللہ کے ساتھ اس سے حقیقی معارضہ مراد نہیں ہے بلکہ صوری معارضہ مراد ہے اور دونوں دلیلوں کا قوت میں مساوی ہونا حقیقی معارضہ کیلئے شرط ہے صوری معارضہ کیلئے شرط نہیں ہے۔

مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" فَإِنَّ لَفْظَةَ ثَلَاثَةَ خَاصٌّ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ حُمِلَ الْأَقْرَأُ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُونَ الْخِيصِ وَقَدْ وَزَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ الثَّانِيَةِ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ جَمْعُ الْمَذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَزَكُّ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طَهْرَيْنِ وَبَغْضِ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ فَيُخْرِجُ عَلَى هَذَا حُكْمَ الرَّجْعَةِ فِي الْخِيصَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَوَالِهِ وَتَضْحِيحِ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَابْطَالِهِ وَحُكْمِ الْخَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِأَخِيهَا وَأَزْوَاجِ سِوَاهَا وَأَحْكَامِ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثَرَةِ تَعْدَادِهَا

ترجمہ: خاص کی مثال قول باری تعالیٰ "يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" میں لفظ ثلاثہ خاص ہے کیونکہ یہ لفظ عدد معلوم تین کیلئے موضوع ہے پس اس کے ساتھ عمل کرنا واجب ہوگا، اور اگر قراء کو طہر پر محمول کیا جائے جیسا کہ اس کی طرف حضرت امام شافعی گئے ہیں اس اعتبار سے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض، اور قرآن پاک میں قراء جمع تیز کا میتر ثلاثہ مؤنث لایا گیا ہے، اس نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ یہ قراء جمع ہی طہر کی جمع ہے پس خاص پر عمل کا ترک کرنا لازم آئے گا،

اس لئے وہ حضرات کہ جنہوں نے قراء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے بلکہ دو طہر اور تیسرے طہر کا بعض، اور تیسرا وہ طہر ہے کہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے،

پس اس اختلاف پر تخریج کی جائیگی حق رجعت ثابت ہونے کا حکم تیسرے حیض میں یعنی احناف کے نزدیک، اور حق رجعت کے زائل ہونے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور دوسرے شوہر کے ساتھ اس مطلقہ کے نکاح کے صحیح ہونے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور نکاح باطل ہونے کا حکم یعنی احناف کے نزدیک، اور مکانء میں مجبوس ہونے کا حکم یعنی احناف کے نزدیک، اور مکان عدت سے نکل جانے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور سکنی اور نفقہ ملنے کا حکم اور خلع کرنے اور طلاق دینے کا اختیار باقی رہنے کا حکم یعنی احناف کے نزدیک، اور اسکی بہن کے ساتھ شوہر کے نکاح کے جائز ہونے کا حکم اور اس مطلقہ کے اوہ چار عورتوں کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کا حکم یعنی شوافع کے نزدیک، اور میراث کے احکام اس کے شعبے اور تفصیل زیادہ ہونے کے ساتھ اسی اختلاف پر متفرع ہونگے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے کتاب اللہ کے خاص کی ثلاثہ قراء کے ساتھ مثال ذکر فرمائی ہے جس میں احناف اور شوافع کے اختلاف کو بیان کیا ہے کہ مطلقہ کی عدت حیض ہے یا طہر، پھر اسی اختلاف پر سات اختلافی مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح: قوله: مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"

مطلقہ کی عدت میں اختلافِ احناف و شوافع

حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام شافعی کا اس مطلقہ کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے جو ذات الحیض، غیر حامد اور آزاد اور خلوت صحیحہ کے بعد اس کے خاوند نے طلاقِ رجعی یا بائن دیدی ہو، تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی عدت تین حیض ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس کی عدت تین طہر ہے، دونوں حضرات اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ”وَالْمُطَلَّاتُ يَدْرِبُضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“ استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقہ کی عدت تین قروء مقرر کی گئی ہے اور قروء یہ قروء کی جمع ہے اور لفظ قروء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے اور ”قروء“ طہر کے معنی میں ہوگا تو مذکر ہوگا اور جب حیض کے معنی میں ہوگا تو مؤنث ہوگا۔

حضرت امام شافعی کا استدلالِ اول

امام شافعی فرماتے ہیں کہ نحو کا تو مدہ ہے کہ ثلاثہ سے لیکر عشرہ تک اسماء عدد میں اگر تمیز مذکر ہے تو اسم عدد کو مؤنث لایا جائے گا جیسے ”ثَلَاثَةُ رِجَالٍ“ اور اگر تمیز مؤنث ہے تو اسم عدد کو مذکر لایا جائیگا جیسے ”ثَلَاثُ سَنَوَاتٍ“ اسی قاعدہ کے مطابق مذکورہ آیت میں ”ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ“ میں لفظ ثلاثہ کو مؤنث استعمال کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ قروء مذکر ہے جو طہر کے معنی میں ہے لہذا معلوم ہوا ”ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ“ سے مراد تین طہر ہیں لہذا مطلقہ کی عدت تین طہر گزارے گی، اگر قروء حیض کے معنی میں ہوتا تو پھر ”ثَلَاثُ قُرُوءٍ“ ہونا چاہئے تھا کیونکہ حیض مؤنث ہے اور قروء کو بھی مؤنث ہونا چاہئے تھا تمیز مؤنث ہونے کی صورت میں اسم عدد مذکر ہوتا ہے پھر قرآن پاک میں ”ثَلَاثُ قُرُوءٍ“ ہوتا، لیکن قرآن پاک میں ”ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ“ ہے لہذا ”ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ“ سے مراد مذکر یعنی طہر ہوگا۔

حضرت امام شافعی کا استدلالِ ثانی

دوسرا استدلال یہ ہے کہ قرآن پاک میں آتا ہے ”إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ“ اس آیت میں ”لِعَدَّتِهِنَّ“ میں امام کے معنی وقت کے ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ تم عورتوں کو طلاق دو ان کی عدت کے وقت، اور زمانہ حیض میں طلاق دینا بالاتفاق بدعت اور حرام ہے لہذا معلوم ہوا کہ عدت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے اور طلاق شروع کا وقت طہر ہے لہذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا لہذا مطلقہ طہر کے ساتھ عدت گزارے گی نہ کہ حیض کے ساتھ۔

حضرت امام ابوحنیفہ کا استدلالِ اول

حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مطلقہ کی عدت تین حیض ہے اور لفظ قروء حیض کے معنی میں ہے کہ ”ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ“ میں لفظ ثلاثہ خاص ہے جو تین کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کے مدلول پر عمل تب ہی ممکن ہے جب قروء سے مراد حیض لیا جائے کیونکہ جس طہر میں طلاق

واقع ہوئی ہے اس کے بعد مکمل تین حیض سے عدت گزار جائیگی، اگر قروء سے مراد طہر لیا جائے تو اس خاص پر عمل نہ ہو سکے گا، وہ اس طرح کہ طلاق کا وقت طہر ہے کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینا ممنوع ہے تو جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے لازمی طور پر اس طہر کے چھ لمحات گزری گئے ہوں گے اگر اس طہر کو عدت میں شمار کریں تو تین طہر مکمل نہیں ہوں گے بلکہ دو طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہوگا،

اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر شمار کئے جائیں تو اس صورت میں تین طہر پر اضافہ ہو جائے گا کہ تین طہر مکمل اور چوتھے کا کچھ حصہ ہو جائیگا اور لفظ ثلاثہ خاص پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور بغیر کی زیادتی کے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، اور اگر قروء سے مراد حیض لیں تو ثلاثہ یعنی تین کے بعد پر یقینی اور قطعی طور پر عمل ہو جائے گا اس میں نہ کمی ہوگی اور نہ زیادتی کیونکہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس طہر کے بعد تین حیض مکمل عدت شمار ہو جائیگی اور لفظ ثلاثہ پر عمل متروک نہیں ہوگا اور ثلاثہ کے مدلول پر بلا کم و بیش عمل ہو جائے گا لہذا معلوم ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلالِ ثانی

کہ مطلقہ کی عدت تین حیض ہے نہ کہ بن طہر، احناف کا دوسرا استدلال حدیث عائشہؓ سے ہے "عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ طَلَاُقُ الْاِمْرِءِ فِي ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَثَلَاثَةِ اَيَّامٍ" کہ باندی کی طلاق دو دن اور اس کی عدت دو حیض ہیں، اس حدیث پاک میں باندی کی عدت دو حیض مقرر کر دی ہے، اور جب باندی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی عدت حیض ہی سے گزارے گی، اور اس حدیث پاک سے تائید بھی ہوگئی ہے کہ "ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ" میں قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر، کیونکہ حدیث پاک قرآن پاک کی شرح ہے۔

احناف کی طرف سے شوافع کے استدلالِ اول کا جواب

جواب: (۱) کہ شوافع نے جو نحوی قاعدہ پیش کیا ہے اس قاعدہ کے ذریعہ سے خاص کے حکم پر عمل نہیں ہو سکے گا کیونکہ نحوی قاعدہ خاص کا مقابلہ نہیں کر سکتا، لہذا ثلاثہ قروء میں لفظ قروء سے حیض مراد لینے میں لفظ ثلاثہ کے مفہوم پر عمل کیا جائے گا اور اس نحوی قاعدہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

جواب: (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ دوہم معنی لفظ میں سے ایک مؤنث ہونے کی صورت میں دوسرے کا مؤنث ہونا ضروری نہیں جیسے لفظ بُسْرٌ اور حطہ دونوں الفاظ گہیوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں مگر بُسْرٌ مذکر ہے اور حطہ مؤنث ہے اور کلام میں جب ایک استعمال ہوگا تو اس لفظ کی رعایت ہوگی اسی طرح لفظ حیض اگرچہ مؤنث ہے لیکن لفظ قروء بمعنی حیض ہونے کی صورت میں بھی مذکر ہے اور ثلاثہ قروء میں تین بار

ہو نیکی وجہ سے عدد کو مؤنث لایا گیا ہے لہذا قرو، کے اعتبار سے ثلاثہ کو مؤنث لایا گیا ہے نہ کہ معنی طہر کے اعتبار سے، لہذا قرو، سے بمعنی حیض مراد لینے کی صورت میں بھی نحوی قاعدہ کے خلاف ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ نحوی الفاظ سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور قرو، لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے اور کلام میں قرو، کے لفظ کی رعایت ہوگی نہ کہ معنی کی۔

احناف کی طرف سے شوافع کے استدلال ثانی کا جواب

کہ ”فَطَلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ“ کی لام بمعنی وقت نہیں بلکہ لام سیہ ہے ”أَنی فَطَلَقُوهُنَّ لِأَجْلِ عَدَّتِهِنَّ“ یعنی تم اس طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہیں پائی گئی تاکہ مطلقہ عورتیں حیض کے ساتھ عدت گزار سکیں، اگر تم بیویوں کو اس طہر میں طلاق دو گے جس میں تم نے وطی کی ہے تو بیوی کا حاملہ بننے کا خطرہ ہے اور عدت لمبی ہو جائے گی جس سے بیوی زیادہ مشقت میں پڑ جائے گی۔

قولہ: فَيُخْرِجُ عَلَىٰ هَذَا حُكْمَ الرَّجْعَةِ الخ

سات مسائل کی تخریج

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ مطلقہ کی عدت احناف کے نزدیک تین حیض ہے اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہے اسی اختلاف پر بہت سے ایسے مسائل کا استنباط اور استخراج کیا جائے گا جس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ظاہر ہوگا۔

قولہ: حُكْمَ الرَّجْعَةِ الخ

مسئلہ اولی: اگر کسی نے اپنی بیوی کو طہر میں طلاق رجعی دی تو احناف کے نزدیک تیسرا حیض عدت میں شمار ہوگا اس تیسرے حیض میں اس مطلقہ سے رجوع ہو سکتا ہے کیونکہ تیسرا ختم ہونے سے پہلے پہلے وہ عدت میں ہے لہذا رجوع صحیح ہوگا، شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں خاوند کا رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تیسرے حیض سے پہلے ہی تین طہر پورے ہونے کی وجہ سے اس کی عدت پوری ہوگئی ہے اور عدت کے ختم ہونے کے بعد رجوع صحیح نہیں ہوتا۔

قولہ: وَتَصْجِيحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ الخ

مسئلہ ثانیہ: شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں مطلقہ دوسرے خاوند سے نکاح کر سکتی ہے اور دوسرے شوہر کا نکاح کرنا بھی اس مطلقہ سے صحیح ہوگا کیونکہ اس کی عدت پہلے تین طہروں سے ختم ہو چکی ہے، احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں مطلقہ کا دوسرے خاوند سے نکاح کرنا باطل ہوگا کیونکہ ابھی تیسرے حیض میں اس کی عدت مکمل

نہیں ہوئی اور عدت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرنا باطل ہوتا ہے۔

قوله: وَحُكْمُ الْخَبَسِ الْعِ

مسئلہ ثالثہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں مطلقہ خاوند کے گھر مجبوس رہے گی اور خاوند کے گھر سے نکلنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی اس کی عدت مکمل نہیں ہوئی،

شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں مطلقہ خاوند کے گھر سے نکل سکتی ہے کیونکہ تیسرے حیض سے پہلے اس کی عدت مکمل ہو چکی ہے۔

قوله: وَالْمَسْكَنُ وَالْإِنْفَاقُ الْعِ

مسئلہ رابعہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں گھر اور روٹی کپڑا وغیرہ مطلقہ کیلئے خاوند پر واجب ہوگا کیونکہ ابھی تک وہ عدت میں ہے۔ اور شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض سے پہلے ہی طہر میں اس کی عدت ختم ہو چکی ہے اس لئے تیسرے حیض میں سکنی اور نان نفقہ اس کو نہ ملے گا۔

قوله: وَالْخُلْعُ وَالطَّلَاقُ الْعِ

مسئلہ خامسہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں خاوند اس مطلقہ بیوی سے خلع کر سکتا ہے یا اس کو باقی طلاق دے سکتا ہے بشرطیکہ پہلے اس کو ایک یا دو طلاقیں دی ہوں چونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی، شوافع کے نزدیک اس مطلقہ سے نہ خلع کر سکتا ہے اور نہ اس کو مزید طلاق دے سکتا ہے کیونکہ اس کی عدت پہلے ہی ختم ہو چکی ہے۔

قوله: وَتَزْوُجُ الزَّوْجِ بِأَخِيَّتِهَا الْعِ

مسئلہ سادسہ: احناف کے نزدیک اس تیسرے حیض میں اس مطلقہ کی بہن سے شادی کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی لہذا جمع بین الاختین لازم آئے گا، اور نہ اس مطلقہ کے علاوہ چار سے شادی کر سکتا ہے کیونکہ ابھی اس کی عدت باقی ہے تو ایک شخص کے نکاح میں پانچ بیویوں کا جمع ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے،

شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں اس مطلقہ کی بہن سے نکاح بھی کر سکتا ہے اور اس مطلقہ کے علاوہ چار سے شادی بھی کر سکتا ہے کیونکہ اس تیسرے حیض سے پہلے ہی طہر کے ختم ہونے سے اس کی عدت ختم ہو گئی ہے لہذا شوافع کے نزدیک مذکورہ خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔

قوله: وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ الْخ

مسئلہ سابعہ: احناف کے نزدیک اگر اس تیسرے حیض میں خاوند کا انتقال ہو جائے تو مطلقہ خاوند کی وارث ہوگی، اور خاوند کا اس مطلقہ کیلئے تیسرے حیض میں وصیت کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ ابھی اس کی عدت باقی ہے اور اس مطلقہ کیلئے وصیت کرنا جائز نہیں ہوگا لہذا یہ بیوی خاوند کی وارث بنتی ہے، اور حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے ”لَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ“ کہ وارث کیلئے وصیت کرنا جائز نہیں، شوافع کے نزدیک اس تیسرے حیض میں علاقہ خاوند کی وارث نہیں ہوگی کیونکہ اس کی عدت تیسرے حیض سے پہلے ہی ختم ہو چکی ہے، اور اس تیسرے حیض میں اگر خاوند مطلقہ کیلئے مال کی وصیت کرتا ہے تو یہ وصیت کرنا جائز ہے کیونکہ اس کی عدت پہلے ہی ختم ہو چکی ہے۔ آگے مصنف فرماتے ہیں احکام میراث کی مکمل تفصیل سی مذکورہ اختلاف پر متفرع ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ" خَاصٌّ فِيْ التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِهِ بِإِعْتِبَارِ اَنَّهُ عَقْدٌ مَّالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُودِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْمَالِ فِيْهِ مُؤَكَّدًا اِلَى رَأْيِ الرَّوَاجِينِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وَفَرَعَ عَلَيْهِ هَذَا اِنَّ التَّخْلِيْلَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ اَفْضَلُ مِنَ الْإِسْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَابَاحِ اِبْطَالِهِ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيقٍ وَابَاحِ اِزْسَالِ الثَّلَاثِ بِخُفْلَةٍ وَاجْدَةٍ وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" خَاصٌّ فِيْ وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَزَاةِ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِهِ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ "أَيَّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلَيْسَ بِهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ وَيَتَفَرَّعُ عَنْهُ الْخِلَافُ فِيْ حِلِّ الْوُطْئِ وَلِزْوَمِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنَى وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ لَطْلَاقَاتِ الثَّلَاثِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قُدَمَاءُ: أَصْحَابُهُ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْهُمْ

ترجمہ: اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ اَزْوَاجِهِمْ" میں "لَقَدْ عَلِمْنَا" خاص ہے مقدار شرعی کے بیان میں، پس اس کے ساتھ عمل ترک نہیں کیا جائے گا اس قیاس کی وجہ سے کہ نکاح عقد مالی ہے پس اس کو عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے گا اور اس میں مال کی تعیین زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی جیسا کہ اس کو حضرت امام شافعی نے ذکر کیا ہے۔ اور اسی قیاس پر حضرت امام شافعی نے تفریع پیش کی ہے اس مسئلہ کی، کہ نکاح کے ساتھ مشغول ہونے سے خلوت اختیار کر کے نفی مبادت کرنا افضل ہے، اور طلاق کے ذریعہ نکاح کے ابطال کو مباح قرار دیا ہے جس طرح خاوند چاہے ایک ساتھ اکٹھے طلاق دے یا الگ الگ طلاق دے اور ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دینے کو مباح قرار دیا ہے اور خلع کے ذریعہ عقد نکاح کو قابل فسخ قرار دیا ہے۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" میں "تَنْكِحَ" خاص ہے عورت کی طرف سے نکاح کے پائے جانے

میں پس اس کے ساتھ عمل متروک نہ ہوگا اس حدیث کی وجہ سے جو حضور اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ ”جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے“ اور اسی سے اختلاف متفرع ہوگا و طی کے حلال ہونے میں، مہر، نفقہ اور سکنتی کے لازم ہونے اور طلاق کے واقع ہونے میں اور تین طلاقیں کے بعد دوبارہ نکاح کے صحیح واقع ہونے میں متقدمین شوافع کے مذہب کے مطابق، بخلاف اس کے کہ جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے کتاب اللہ کے خاص کی دو مثالیں بیان کی ہیں اور ان دونوں مثالوں میں احناف اور شوافع کے مذہب کے مطابق چند مسائل کا استنباط اور استخراج کیا ہے۔

تشریح قولہ: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ الْ

خاص کی مثال ثانی

مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے خاص کی دوسری مثال ذکر کی ہے کہ قرآن پاک کے لفظ خاص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوگا کہ اس آیت ”قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ“ میں لفظ فَرَضْنَا خاص ہے اور اسی طرح ”فَرَضْنَا“ کو ضمیر متکلم کی طرف اسناد کرنا خاص ہے اور خاص چونکہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے اللہ تعالیٰ کی تعین تقدیر میں بندوں کا کوئی دخل نہیں۔

مہر کی اقل مقدار میں اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مہر کی اقل مقدار دس درہم ہیں اور حضرت امام شافعی کے نزدیک جو چیز کا آدھنی کی قیمت بن سکے وہ مہر بن سکتی ہے خواہ وہ دس درہم کی مقدار سے کم ہو یا زیادہ اور مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کر لیں وہی مہر ہوگا شریعت میں کوئی مہر کی مقدار متعین نہیں ہے،

حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ نکاح دوسرے عقود مالیہ یعنی بیع و اجارہ وغیرہ کی طرح ایک عقد مالی ہے تو جس طرح دوسرے عقود مالیہ میں عوض کی مقدار شریعت کی طرف سے کوئی مقرر اور متعین نہیں ہے بلکہ عاقدین کی رائے پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح نکاح کے اندر بھی عوض یعنی مہر کی مقدار مقرر اور متعین نہیں ہوگی بلکہ زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی اور جس چیز کو عقد مالی میں عوض اور ثمن بنانا جائز ہوگا اسی کو عقد نکاح میں بھی عوض یعنی مہر بنانا درست ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں مہر کی اکثر مقدار ائمہ چہ مقرر نہیں البتہ اقل مقدار مقرر ہے وہ دس درہم ہیں، حضرت امام ابوحنیفہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول ”قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِیْ اٰیٰتِہِمْ“ سے ہے کہ ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر

ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے، وجہ استدلال اس طرح ہے کہ فرض ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ضمیر متکلم کی طرف فرض کی اسناد بھی خاص ہے تو مطلب یہ ہوا کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر اور متعین ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کتنا ہے اس بمثل مقدار کی وضاحت اور تفسیر حدیث جابر میں موجود ہے جس کو بیہقی اور دارقطنی نے نقل کیا ہے، ”لَا مَهْرَ لِأَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ“ اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ مہر دس دراہم سے کم نہیں ہو سکتا، اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس دراہم ہوں کیونکہ شریعت میں دس دراہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ عضو انسانی کی قیمت دس دراہم سے کم نہیں ہو سکتی اور بضع انسانی انسان کے دوسرے اعضاء کی طرح ایک عضو ہے لہذا بضع کی قیمت یعنی مہر بھی دس دراہم سے کم نہیں ہونا چاہئے، الغرض مذکورہ حدیث اور قیاس بیان ہے ”مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ“ کا لہذا مافر ضنا خاص ہے اس خاص کے مقابلہ میں حضرت امام شافعی کے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قوله: وَقَرَّعَ عَلَىٰ هَذَا أَنَّ التَّخْلِيَّ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ الْخ

حضرت امام شافعیؒ کی اصل پر متفرع چند مسائل

حضرت امام شافعیؒ نے اس اصل پر کہ نکاح ایک عقد مالی اور عقد معاوضہ ہے اور اس میں عبادت کا معنی نہیں ہے چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

قوله: أَنَّ التَّخْلِيَّ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ الْخ

مسئلہ اولی: یہ ہے کہ جس طرح دوسرے عقود مالیہ یعنی بیع شراء وغیرہ میں مشغول ہونے کی بنسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے اسی طرح نکاح اور لوازمات نکاح میں مشغول ہونے کی بنسبت نفلی عبادت میں مشغول ہونا افضل ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرائض و واجبات اور سنن و مؤکدات بجا آکر دوسرے اوقات میں نکاح میں مشغول ہونا اور اپنی بیوی بچوں کی خدمت میں لگنا نفلی عبادت میں مشغول ہونے سے افضل ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدْ اسْتَكْفَلَ نِصْفَ الذِّينِ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي“ اور دوسرا حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”الْإِنْكَاحُ مِنْ سُنَّتِي“ وَفِي رِوَايَةٍ قَالَ ”فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي“

اور حضرت امام ابوحنیفہؒ عقلی دلیل دیتے ہیں کہ نکاح کرنے کے بعد بیوی بچوں کی پریشانیوں سے وقت نکال کر عبادت میں لگے گا تو اس کا کمال اور مجاہدہ زیادہ ہے اور دوسرا آدمی جس نے نکاح ہی نہیں کیا اور بیوی بچوں کی کوئی پریشانی ہی نہیں ہے اگر یہ عبادت میں لگتا ہے تو اس کا اتنا کوئی کمال اور مجاہدہ نہیں بیوی بچوں والے کا مجاہدہ زیادہ ہے اور ”أَلَا جَزْءٌ بِقَدْرِ الْمُشَقَّةِ“ جتنا زیادہ مجاہدہ اور مشقت ہوتی ہے اتنا ہی اجر زیادہ بڑھ جاتا ہے اس لئے نکاح کروا کر پھر عبادت میں لگنا زیادہ افضل ہے۔

قوله: وَأَبَاحَ إِبْطَالَهُ بِالطَّلَاقِ الخ

مسئلہ ثانیہ: یہ ہے کہ کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح عقد مالی یعنی بیع کو ہر طرح فسخ کرنے کی اجازت ہے چاہے خیار ردیت یا خیار شرط یا خیار عیب کے ذریعے بیع کو فسخ کرے اسی طرح نکاح بھی ایک عقد مالی ہے کہ خاوند اپنی مرضی کے مطابق طلاق دیکر عقد نکاح کو توڑ سکتا ہے ایک طلاق کے ذریعے یا دو یا تین طلاق کے ذریعے نکاح ختم کر دے یا ایک طہر میں تین طلاقیں دیدے یا تین طہروں میں متفرق کرے یا ایک ہی لفظ سے تین اکٹھی طلاقیں دیکر نکاح ختم کر دے یہ سب صورتیں جائز اور مباح ہیں۔

لیکن حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک ہی طہر میں تین یا دو طلاق دینا یا ایک ہی لفظ سے تین یا دو طلاق دینا بدعت اور شریعت میں مذموم ہے، کیونکہ نکاح کے ساتھ بہت سی دینی اور دنیوی مصلحتوں کا تعلق ہے لہذا اس کو اس طریقہ سے باطل کرنا جائز ہوگا جس کو شریعت نے پسند کیا ہے اور وہ ایک طہر میں ایک طلاق دینا ہے چونکہ ایک طلاق سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے اس لئے ایک طہر میں دو طلاق یا تین طلاق دینا یا ایک ہی لفظ سے تین اکٹھی طلاق دینا مکروہ اور بدعت ہے۔

قوله: وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ الخ

مسئلہ ثالثہ: تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ جس طرح عقد مالی یعنی بیع، اقالہ کے ذریعے فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح نکاح خلع کے ذریعے فسخ ہو جاتا ہے، لیکن حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ خلع طلاق بائن ہے فسخ نکاح نہیں ہے اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی سے خلع کیا پھر اس عورت کے آگے نکاح کرنے سے قبل خاوند نے دوبارہ اس سے نکاح کر لیا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ دو طلاق کا مالک ہوگا کیونکہ ایک طلاق خلع کی شکل میں دے چکا ہے اور حضرت امام شافعی کے نزدیک خاوند تین طلاق کا مالک ہوگا کیونکہ خلع ان کے نزدیک طلاق نہیں ہے بلکہ نکاح اول کا فسخ ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" خَاصٌّ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ الخ

خاص کی مثال ثالث

یہاں سے مصنف خاص کی تیسری مثال پیش کر رہے ہیں جس میں قرآن کے لفظ خاص سے خبر واحد متعارض ہو رہی ہے تو قرآن کے لفظ خاص کو خبر واحد کے مقابلے میں ترجیح دی جائے گی کہ اس آیت "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" میں لفظ تَنْكِحَ خاص ہے اور اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اس مثال کو سمجھنے کیلئے ایک فقہی مسئلہ سمجھنا ضروری ہے کہ عبارات النساء سے نکاح منعقد ہوتا ہے یا نہیں یعنی اگر کسی عاقلہ بالغہ عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر خود نکاح کر لیا تو آیا یہ نکاح منعقد ہو جائے گا یا نہیں۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عبارات النساء سے نکاح

منعقد ہو جاتا ہے۔

دلیل شوافع: حضرت امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں خبر واحد سے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے ”عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَكَحَّثَ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْتَهَا فَيَكَاخُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ“ کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے تو اس حدیث پاک میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے کو باطل قرار دیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ عبارات النساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

دلیل احناف: حضرت امام ابوحنیفہؒ استدلال کرتے ہیں کہ قرآن پاک میں آیا ہے ”حَتَّى تَخْجَحَ زُوجًا غَيْرَهُ“ اس آیت میں لفظ تَخْجَحَ خاص ہے اور نکاح کی نسبت اللہ تعالیٰ نے عورت کی طرف کی ہے اور یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت اپنے نکاح میں مستقل ہے ولی وغیرہ کی اجازت کی محتاج نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ بالغ عورت اگر اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر لے تو اس کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے، کیونکہ اگر اس آیت کا مذکورہ مطلب نہ لیا جائے تو دیگر کوئی مطلب بنتا ہی نہیں،

احناف کے مذہب کی تائید اس آیت کے علاوہ حضرت عائشہؓ کے عمل سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنی بھتیجی حضرت حفصہؓ کا جو حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی صاحبزادی ہیں اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کر دیا تھا،

اور اس کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث سے بھی تائید ہوتی ہے ”أَلَا يُمْ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا“ کہ بیوہ عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ آپ کی دلیل خبر واحد ہے اور کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں جب خبر واحد یا قیاس آجائے تو پہلے تطبیق دی جاتی ہے اگر تطبیق ممکن نہ ہو تو کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور یہاں پیش کردہ حدیث خبر واحد ہے اور یہ ”حَتَّى تَخْجَحَ زُوجًا غَيْرَهُ“ خاص کے معارض ہے لہذا کتاب اللہ کے خاص کو ترجیح دی جائے گی اور بالغ کو حق دیا جائے گا کہ وہ اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر کر سکتی ہے، نیز حضرت عائشہؓ کا اپنا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے اپنی بھتیجی کا نکاح اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں کر دیا تھا اور جب راوی کا اپنا عمل اپنی روایت کے مخالف ہو تو وہ روایت قابل استدلال نہیں ہوتی۔

قولہ: وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حَلِّ الْوُطْئِ الْح

مذکورہ بالا اختلاف پر متفرع چند مسائل

شوافع اور احناف کے اس اختلاف پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

شواہغ کی تخریج: جب بالغہ عاقلہ کا نکاح بغیر اذن ولی منعقد نہیں ہوتا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک احکام نکاح میں سے کوئی حکم بھی متعلق نہیں ہوگا لہذا ایسے نکاح کے بعد خاوند کیلئے اس عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا اور نہ ہی خاوند پر مہر، نفقہ اور سکنی لازم ہوگا اور یہ خاوند اگر طلاق دیدے تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ نکاح ہی صحیح نہیں ہوا تھا اور یہ عورت اجنبیہ کی طرح ہوگی اور اجنبیہ پر طلاق واقع کرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی اور معتقدین شافعیہ کے نزدیک تین طلاقیں کے بعد یہ عورت مغفلہ نہیں بنتی لہذا وہ آدمی تین طلاقیں دینے کے بعد بھی بغیر حلالہ کے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ نکاح اول منعقد ہی نہیں ہوا تھا لہذا اس پر تین طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی چنانچہ اب یہ نکاح جوازین ولی سے ہوا ہے گویا کہ پہلا نکاح بے لہذا یہ صحیح ہوگا، لیکن متاخرین شواہغ احتیاطاً اس عورت کو مغفلہ قرار دیتے ہیں لہذا بغیر حلالہ کے نکاح صحیح نہ ہوگا اور احتیاطاً اسی پر فتویٰ ہے۔

احناف کی تخریج: جب بالغہ عاقلہ کا نکاح بغیر اذن ولی صحیح ہوتا ہے تو شوہر کیلئے اس عورت سے وطی حلال ہوگی اور خاوند پر اس عورت کا مہر، نان و نفقہ اور سکنی واجب ہوگا، اور اگر یہ خاوند طلاق دیدے تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کا نکاح صحیح ہے، اور تین طلاق کے بعد بغیر حلالہ کے یہ خاوند نکاح نہیں کر سکتا اور تین طلاقیں کے بعد وہ عورت مغفلہ بن جائے گی۔

وَأَمَّا الْعَامُّ فَنُوعَانِ عَامٌّ خَصَّ غَنَةَ الْبَغْضِ وَغَامٌّ لَمْ يَخْصُ غَنَةَ شَنْئٍ فَالْعَامُّ الَّذِي لَمْ يَخْصُ غَنَةَ شَنْئٍ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي حَقِّ لَزُومِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مُحَالَةٍ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوقُ عَنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِأَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيعِ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ يَتَنَاوَلُ جَمِيعَ مَا وَجَدَ مِنَ السَّارِقِ بِتَقْدِيرِ إِنْجَابِ الضَّمَانِ يَكُونُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوعُ وَلَا يُفْرَكَ الْعَمَلُ بِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَضَبِ

ترجمہ: بہر حال عام پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو، ایک وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو، پس وہ عام جس سے کوئی فرد خاص نہ کیا گیا ہو پس وہ اس پر عمل کے لازم ہونے کے حق میں بمنزلہ خاص کے ہے یقینی طور پر، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے مال مسروق اس کے پاس ہلاک ہو جانے کے بعد تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ قطع ید چور کے تمام جرموں کی سزا ہے اس لئے کہ کلمہ ما عام ہے جو چور کے تمام جرموں کو شامل ہے اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں سزا قطع ید اور ضمان کا مجموعہ ہوگی اور غصب پر قیاس کر کے اس پر عمل کو ترک نہیں کیا جائیگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے عام کی دو قسمیں، عام مخصوص منہ البعض اور عام غیر مخصوص منہ البعض بیان کی ہیں اور عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم بیان کرنے کے بعد اس کو مثال کے ساتھ واضح کیا ہے۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْعَامُ فَتَقْوَعَانِ الْح

عام کی اقسام

عام کی دو قسمیں ہیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض۔

پہلی فصل میں مصنف نے عام کی تعریف بیان کی تھی کہ عام ہر وہ لفظ ہے جو بہت سارے افراد کو بیک وقت شامل ہو اور یہ شامل خواہ لفظاً ہو جیسے مؤمنون، مسلمون، خواہ یہ شامل معنی ہو جیسے ”مَن“ اور ”مَا“ معنی کے اعتبار سے بہت سے افراد کو شامل ہیں۔

قسم اول عام مخصوص منہ البعض: اس عام کو کہتے ہیں جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا ہو یعنی وہ عام کہ جس کے افراد میں سے بعض کی تخصیص کر لی گئی ہو، اس عام مخصوص منہ البعض کا بیان تو آگے آئے گا۔

قسم ثانی عام غیر مخصوص منہ البعض: اس عام کو کہتے ہیں کہ جس کے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی جس کے افراد میں سے کسی فرد کی بھی تخصیص نہ کی گئی ہو، جیسے ”إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“

قوله: فَالْعَامُ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ الْح

عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم: احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید یقین ہونے اور اس کے ساتھ قطعی طور پر عمل واجب ہونے میں خاص کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعی طور پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے بعینہ اسی طرح عام غیر مخصوص منہ البعض بھی یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعی طور پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے،

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض خبر واحد اور قیاس کے مرتبہ میں ہے، یعنی جس طرح خبر واحد اور قیاس ظن کا فائدہ دیتے ہیں اسی طرح عام غیر مخصوص منہ البعض بھی ظن کا فائدہ دیتا ہے یقین کا فائدہ نہیں دیتا، اور اس کے ساتھ عمل بھی ظنی طور پر واجب ہوتا ہے قطعی طور پر واجب نہیں ہوتا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ دلیل یہ دیتے ہیں کہ کوئی عام ایسا نہیں جو خصوص کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہا جاتا

ہے ”مَا مِنْ غَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ“ اور اس احتمال خصوص کے ساتھ اس میں قطعیت ثابت نہیں ہو سکتی لہذا عام غیر مخصوص منہ البعض یقین اور قطعیت کا فائدہ نہیں دے گا۔

احناف کی طرف سے جواب: احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس طرح لفظ خاص کو معنی خاص کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح لفظ عام کو معنی عموم اور شمول کیلئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس معنی پر لفظ کی دلالت قطعی اور یقینی ہوتی ہے لہذا لفظ عام کی دلالت شمول اور عموم پر قطعی اور یقینی ہوگی کیونکہ اگر لفظ کی دلالت اس کے معنی موضوع لہ پر قطعی اور یقینی نہ ہو تو پھر وضع کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، اسی بنا پر حضرات صحابہ کرام و تابعین عموماً نصوص سے برابر استدلال فرماتے رہے ہیں۔

قولہ: وَ عَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ الْح

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال اول یہاں سے مصنف نے اس اصول پر کہ عام غیر مخصوص منہ البعض یقین کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے لیکن اس مسئلہ کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر،

فقہی مسئلہ

مسئلہ یہ ہے کہ سارق پر قطع ید کے ساتھ مال مسروق کا ضمان واجب ہوگا یا نہیں اس پر تو اتفاق ہے کہ سارق کے پاس اگر مال مسروق بعینہ موجود ہو تو اس سے واپس لیا جائے گا اگر مال مسروق کا ہلاک ہونا پایا گیا تو ضمان واجب ہوگا یا نہیں اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہوگا شوافع کے نزدیک ضمان واجب ہوگا۔

شوافع کی دلیل: حضرت امام شافعی کی دلیل قیاس ہے وہ قیاس کرتے ہیں مسئلہ سرقہ کو مسئلہ غصب پر، کہ اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے اور پھر وہ مال مغضوب غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس ہلاک شدہ مال مغضوب کا ضمان واجب ہوتا ہے اس کی علت یہ ہے کہ غیر کا مال اس کے قبضہ میں ہلاک ہوا ہے اور یہی علت مال مسروق میں پائی جاتی ہے کہ سارق کے پاس غیر کا مال ہلاک ہوا ہے لہذا ہلاک شدہ مال مسروق کا ضمان بھی سارق پر واجب ہوگا۔

احناف کی دلیل: حضرت امام ابو حنیفہ کا استدلال کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص منہ البعض سے ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے ”السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا“ اس کے اندر ”جِزَاءً بِمَا كَسَبَا“ میں ماعام ہے اور اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ قطع ید چور کے تمام جرموں کی سزا ہے جو چور سے سرزد ہوئے ہیں، یعنی چوری اور مال کا ہلاک ہونا دونوں کے مجموعہ کی سزا قطع ید ہے اگر قطع ید کے ساتھ ساتھ ہلاک شدہ مال مسروق کا ضمان بھی لیا جائے تو چور کی سزا دو چیزیں ہو جائیں گی، ایک ضمان مال اور دوسری قطع ید، تو اس صورت میں عام کے عموم پر عمل نہیں ہوگا حالانکہ عام کے عموم پر عمل کرنا قطعی اور یقینی ہوتا ہے چنانچہ عام کے موجب پر قطعی طور عمل کے لازم ہونے کی وجہ سے احناف کے نزدیک سارق کی سزا صرف قطع ید ہے ہلاک شدہ مال کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: اگر قیاس کی وجہ سے قطع ید کے ساتھ ساتھ ضامن بھی سارق پر واجب کر دیا جائے تو کتاب اللہ کے ”بما کُنْتُمْ عَلَیْہِ“ میں لفظ ما کے عموم پر عمل کا ترک لازم آئے گا حالانکہ قیاس کی وجہ سے کتاب اللہ کے عموم پر عمل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے لہذا کتاب اللہ کے عام پر عمل کرنا واجب ہوگا اور آپ کے اس قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور یہ قیاس اس حدیث کے بھی خلاف ہے کہ ”قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا غَرَمَ عَلَی السَّارِقِ بَعْدَ مَا قَطَعَتْ يَمِينُهُ“ (نسائی والطبرانی) لہذا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِحَارِبِيہِ إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تَغْتَقِلُ وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”فَاقْرَأْ وَامَّا تيسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ“ فَإِنَّهُ عَامٌ فِي جَمِيعِ مَا تيسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ ضَرُورَتِهِ عِندَ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ“ فَعَمَلُنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ أَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ

ترجمہ: اور اس بات کی دلیل کہ کلمہ ما عام ہے وہ ہے کہ جس کو حضرت امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب آقا نے اپنی باندی سے ”إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ“ کہا اور باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا تو وہ باندی آزاد نہ ہوگی، اور ہم اس کے مثل اللہ تعالیٰ کے قول ”فَاقْرَأْ وَامَّا تيسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ“ میں کہتے ہیں کہ کلمہ ما شامل ہے ہر اس آیت کو جو قرآن سے آسان ہو اور اس آیت کیلئے لازم ہے کہ جوازِ صلوة سورۃ فاتحہ پر موقوف نہ ہو اور حدیث میں آیا کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر نماز صحیح نہیں، پس ہم نے ان دونوں پر اس طریقہ پر عمل کیا ہے کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو کہ ہم حدیث کو نفی کمال پر محمول کریں گے یہاں تک کہ کتاب اللہ کے حکم سے مطلق قرات فرض ہوگی اور حدیث کے حکم سے فاتحہ کی قرات واجب ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے کلمہ ما کے عام ہونے پر حضرت امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے اور عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم کی ایک دوسری مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قوله: وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ الْع

کلمہ ما کے عام ہونے کی دلیل

یہاں صاحب کتاب نے بطور تہ کلمہ ما کے عام ہونے پر حضرت امام محمدؒ کے قول سے استدلال کیا ہے جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا ”إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ“ اگر تیرے پیٹ میں جو

کچھ بھی ہے وہ لڑکا ہو تو آزاد ہے، تو اس باندی سے لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہونے تو اس صورت میں وہ باندی آزاد نہیں ہوگی جب اس کی یہ ہے "مَا فِی بَطْنِکَ" میں مائے مراد جمع حمل ہے کہ اس کے پیٹ میں موجود سارے کا سارا لڑکا ہو اور اس کے پیٹ میں موجود تمام کا تمام لڑکا نہیں ہے بلکہ لڑکا اور لڑکی دونوں میں شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے باندی آزاد نہیں ہوگی اور جمع حمل اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ ماعام ہو، اور مصنف نے حضرت امام محمد کا یہ مسئلہ بطور فقیہ ہونے کے ذکر نہیں کیا بلکہ امام لغت ہونے کے اعتبار سے ذکر کیا ہے اور حضرت امام محمد جس طرح ائمہ فقہ میں سے ہیں اسی طرح ائمہ لغت میں سے بھی ہیں اس لئے لغت میں بھی حضرت امام محمد کا قول حجت ہوتا ہے اسی لئے صاحب کتاب نے کلمہ مائے عام ہونے پر حضرت امام محمد کے قول سے استدلال کیا ہے۔

قوله: وَبِمَثَلِهِ نَقُولُ فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی "فَافْرًا وَاَمَاتِشْرَ مِنَ الْقِرَانِ" الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثال ثانی

یہاں سے مصنف نے عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے لیکن اس کا سمجھنا موقوف ہے ایک مسئلہ پر وہ مسئلہ یہ ہے۔

سورہ فاتحہ کی نماز میں حیثیت

ائمہ کرام کا اختلاف اس بات میں ہوا کہ سورہ فاتحہ کی نماز میں کیا حیثیت ہے حضرت امام شافعی کے نزدیک نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے اگر کسی نے نماز میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو نماز زوت جائے گی اور اس کی نماز ادا ہی نہیں ہوگی حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے اگر کسی شخص نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی نماز تو اس کی ادا ہو جائے گی لیکن نماز کامل ادا نہیں ہوگی واجب کے چھوڑنے کی وجہ سے نماز واجب الا عاده ہوگی۔

شواہد کی دلیل: حضرت امام شافعی کی دلیل خبر واحد ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "لَا صَلَوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" کہ اس حدیث پاک میں کلمہ لافنی وجود کیلئے ہے تو حدیث پاک کا مطلب ہوگا کہ نماز سورہ فاتحہ کے بغیر شرعاً موجود ہی نہیں ہوگی اور سورہ فاتحہ کے بغیر نماز کا شرعاً موجود نہ ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے، اور اصلوۃ میں لافنی جنس کا ہے تو حدیث پاک کا مطلب ہوگا کہ کوئی نماز بھی فاتحہ کے بغیر نماز ہی نہیں بنتی اور جس چیز کے بغیر نماز ادا ہی نہ ہو تو اس کو فرض کہتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔

احناف کی دلیل: امام ابوحنیفہ کی دلیل کتاب اللہ کا عام غیر مخصوص منہ البعض ہے قرآن پاک میں ہے "فَافْرًا وَاَمَاتِشْرَ مِنَ الْقِرَانِ"

الْقُرْآنِ " کلمہ ماعام ہے جس طرح " جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا " میں کلمہ ماعام ہے اور " مَا تَقْتَضِي " میں کلمہ ماعام ہونے کی وجہ سے قرآن پاک کے ہر حصے کو شامل ہے چاہے سورہ فاتحہ ہو یا غیر فاتحہ، تو آیت کا مطلب ہوگا کہ قرآن مجید کے جس حصے کا پڑھنا آسان ہو اس کو نماز میں پڑھا کرو، تو کلمہ ماعام کے عموم سے یہ بات ثابت ہوئی کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے ورنہ خبر واحد سے کتاب اللہ کے عام میں تخصیص لازم آئے گی، ہم قرآن پاک کی آیت اور حدیث پر اس طرح عمل کریں کہ کتاب اللہ کے عام کا حکم متغیر نہ ہو لہذا کتاب اللہ کے عام پر عمل کرتے ہوئے مطلق قرات کو نماز میں فرض قرار دیں گے اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے سورہ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا واجب قرار دیں گے۔

شوافع کی دلیل کا جواب: آپ نے جو حدیث پیش کی ہے "لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" اس حدیث پاک میں لافنی جنس کا نہیں بلکہ لافنی کمال کا ہے جیسے "لَا اِيْمَانٌ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهُ" اور "لَا دِيْنٌ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ" اور "لَا صَلَوةَ الرِّجَالِ اِلَّا فِي الْمَسَاجِدِ" وغیرہ احادیث میں بالاتفاق نفی کمال مراد ہے تو آپ کی پیش کردہ حدیث میں بھی نفی کمال کی ہے کہ کوئی نماز کامل نہیں ہوتی بغیر سورہ فاتحہ کے، اور جس چیز کے بغیر نماز کامل ادا نہ ہوتی ہو وہ چیز نماز میں واجب ہوا کرتی ہے فرض نہیں ہوا کرتی، لہذا سورہ فاتحہ کی حیثیت نماز میں واجب کی ہے نہ کہ فرض کی۔

وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" اِنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةَ مَقْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِداً وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ "اِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ عَنْ مَقْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِداً فَقَالَ كُلُّوْهُ فَاِنْ تَسْمِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبِ كُلِّ اِمْرٍ مُسْلِمٍ" فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِاِنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحُلُّ بِتَرْكِهَا عَامِداً لَثَبَتَ الْحُلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِياً فَحِينَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَتْرَكَ الْخَبَرُ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "وَأَمَّا تَتَكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ" يَفْتَضِلُنِي بِغُفْوَمِهِ حُرْمَةُ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ "وَلَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّاتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ وَالْإِمْلَاجَتَانِ" فَلَمْ يَكُنِ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيَتْرَكَ الْخَبَرُ

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" اور تم مت کھاؤ اس ذبیحہ سے جس پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے، ہم نے کہا کہ یہ قول متروک التسمیہ عامدا کی حرمت کو ثابت کرتا ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ سے متروک التسمیہ عامدا کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم اس سے کھاؤ کیونکہ ہر مسلمان کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام ہے پس ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر ترک تسمیہ عامدا کی صورت میں ذبیحہ کی حلت ثابت ہو تو ناسیا چھوڑنے کی حالت میں بھی حلال ہوگا تو اس وقت کتاب اللہ کا حکم اٹھ جائے گا لہذا یہ حدیث چھوڑ دی جائے گی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "وَأَمَّا تَتَكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ" اپنے عموم کی وجہ سے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور حدیث میں آیا ہے ایک دفعہ یا دودفعہ چوس لینے سے یا بچہ کے منہ میں ایک دفعہ یا دودفعہ پستان داخل کر دینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی پس دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں لہذا حدیث چھوڑ دیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے عام غیر مخصوص منہ البعض کی تیسری اور چوتھی مثال بیان فرمائی ہے کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد پر عمل چھوڑ دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا جائے گا۔

تشریح: قولہ: وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثالِ ثالث

یہاں سے مصنف نے عام غیر مخصوص منہ البعض کی تیسری مثال بیان فرمائی ہے،

متروک التسمیہ عامہ میں ائمہ کرام کا اختلاف: کہ مسلمان ذبح کرتے وقت عامہ یا ناسیاء بسم اللہ چھوڑ دے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا یا حرام، اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ متروک التسمیہ مطلقاً حلال ہے چاہے ناسیاء ہو یا عامہ، دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے، حضرت امام مالک فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام ہے چاہے تسمیہ عامہ چھوڑے یا ناسیاء، حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں متروک التسمیہ ناسیاء تو حلال ہے اور متروک التسمیہ عامہ احرام ہے، اب یہاں پر اختلاف ہے کہ متروک التسمیہ عامہ کا کھانا جائز ہے یا نہیں حضرت امام شافعی کے نزدیک متروک التسمیہ عامہ کا کھانا جائز ہے حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک کھانا جائز نہیں۔

شواہد کی دلیل: حضرت امام شافعی کی دلیل خبر واحد ہے کہ حضور اقدس ﷺ سے متروک التسمیہ عامہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم اس سے کھالیا کرو اس لئے کہ ہر مسلمان کے دل میں بسم اللہ ہوتی ہے اس حدیث پاک میں صراحتاً متروک التسمیہ عامہ کے کھانے کا حکم دیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ متروک التسمیہ عامہ کا کھانا جائز ہے۔

احناف کی دلیل: حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل کتاب اللہ کا عام غیر مخصوص منہ البعض ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" اس آیت میں کلمہ ما عام ہے جو متروک التسمیہ عامہ اور ناسیاء دونوں کو شامل ہے اور یہ آیت دونوں کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے مگر حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالْبَسِيَّاتُ" کی وجہ سے اس عام سے متروک التسمیہ ناسیاء کا استثناء کر لیا گیا ہے کیونکہ نسیان کی صورت میں تسمیہ کو چھوڑ دینا درحقیقت تسمیہ کو بجالانا ہے جس طرح روزہ میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح متروک التسمیہ ناسیاء کی صورت میں شریعت تسمیہ سمجھتی ہے اور "وَمِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" کا حکم ناسیاء کو شامل نہ ہوگا۔

اب کلمہ ما کے عموم کے تحت صرف متروک التسمیہ عامہ داخل ہے اب اگر خبر واحد کی وجہ سے متروک التسمیہ عامہ کا بھی استثناء کر لیا جائے

تو ”وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِنَّكُمْ اِلَیْهِ“ کلمہ ”ما کے تحت ایک فرد بھی داخل نہ رہے گا تو کتاب اللہ کے حکم کا کلی طور پر مرتفع اور منسوخ ہونا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں حالانکہ عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے لہذا کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت متروک التسمیہ عامہ کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اگر خبر واحد کی وجہ سے متروک التسمیہ عامہ کی صورت میں ذبیح حلال قرار دیا جائے تو متروک التسمیہ ناسیہ کی صورت میں بطریق اولیٰ ذبیح حلال ہوگا کیونکہ ناسیہ کا عذر عامہ کے عذر سے بڑھ کر ہے اور جب حدیث کی وجہ سے متروک التسمیہ عامہ اور ناسیہ دونوں کا ذبیح حلال ہوا تو اس حدیث کی وجہ سے کتاب اللہ کا حکم مرتفع اور منسوخ ہونا لازم آئے گا لہذا جب کتاب اللہ کے عام کے مقابلہ میں خبر واحد آگئی اور تطبیق کی کوئی صورت نہیں تو خبر واحد کو چھوڑ کر کتاب اللہ کے عام پر عمل کیا جائے گا۔

قوله: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَأَمَّا هَاتُكُمُ اللَّائِي اِزْصَغْنُكُمُ“ الخ

عام غیر مخصوص منہ البعض کی مثالِ رابع

یہاں سے مصنف عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ رضع اور مرضعہ کے درمیان حرمت کثیر رضاعت سے ثابت ہوتی ہے یا قلیل اور کثیر دونوں سے ثابت ہوتی ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حرمت رضاعت میں ائمہ کرام کا اختلاف: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کثیر رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ پلانے سے ثابت ہوتی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مطلقاً رضاعت حرمت کو ثابت کرتی ہے خواہ اس عورت نے بچہ کو تھوڑا دودھ پلایا ہو یا زیادہ اور یہی ایک روایت حضرت امام مالکؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی ہے۔

شوافع کی دلیل: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے ”وَلَا تَحْزُمُ الْمَصْنُوعَةَ وَالْمَصْنُوعَاتِ وَلَا الْإِمْلَاجَةَ وَلَا الْإِمْلَاجَاتِ“ کہ ایک مرتبہ یا دو مرتبہ پستان چوس لینے سے اور ایک مرتبہ یا دو مرتبہ پستان کو بچے کے منہ میں داخل کر دینے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ قلیل رضاعت سے حرمت ثابت نہیں ہوتی اور کثیر رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور وہ کم از کم پانچ گھونٹ میں جن کے پلانے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔

احناف کی دلیل: وہ عام غیر مخصوص منہ البعض ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَأَمَّا هَاتُكُمُ اللَّائِي اِزْصَغْنُكُمُ“ کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا جن کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے ”تمہاری وہ مائیں بھی تم پر حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا“ اس آیت میں

”الَّتِي اِنْ صَغَفْتُمْ“ یہ عام ہے اور آیت کا عموم تقاضا کرتا ہے کہ دودھ پینے والے بچے پر دودھ پلانے والی مطلقاً حرام ہو خواہ اس بچے نے قلیل دودھ پیا ہو یا کثیر،

اگر خبر واحد کی بنا پر یہ کہا جائے کہ صرف کثیر رضاعت سے حرمت ثابت ہوگی تو خبر واحد کی بنا پر عام غیر مخصوص منہ البعض میں تخصیص کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔

شواہد کی دلیل کا جواب: آیت اور خبر واحد دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں کہ بیک وقت دونوں پر عمل کیا جائے لہذا آیت کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا اور خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْعَامُ الَّذِي خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِيصِ الْبَاقِي يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ إِلَى أَنْ يَبْقَى الثَّلَاثُ وَبَعْدَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَأَمَّا جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُولًا يَثْبُتُ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْخَاصِّ وَجَازَ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ فَاسْتَوْى الطَّرَفَانِ فِي حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصَّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةٍ مُوجُودَةٍ فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وُجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي غَيْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةٌ تَخْصِيصِهِ فَيَعْمَلُ بِهِ مَعَ وُجُودِ الْإِحْتِمَالِ

ترجمہ: اور بہر حال عام مخصوص منہ البعض اس کا حکم (وہ عام کہ جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو) یہ ہے کہ تخصیص کے احتمال کے ساتھ باقی افراد میں اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، پس جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس کے ساتھ تخصیص جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی پس عام مخصوص منہ البعض کے ساتھ عمل واجب ہوگا۔

اور یہ اس لئے جائز ہے (یعنی خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص) کہ وہ شخص جس نے عام کے جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے اگر بعض مجہول کو نکالا ہے تو ہر فرد معین میں احتمال تخصیص ثابت ہوگا پس یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ فرد حکم عام کے تحت باقی ہو اور یہ بھی ہوگا کہ دلیل خصوص یعنی شخص کے تحت داخل ہو پس فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہو گئیں،

پس جب دلیل شرعی اس بات پر قائم ہو کہ وہ فرد معین ان افراد میں سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں (یعنی شخص کے تحت داخل ہیں) تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی،

اور اگر شخص نے بعض معلوم کو مجموعہ افراد سے نکالا ہے تو یہ بات جائز ہے کہ وہ بعض معلوم کسی ایسی علت کا معلول ہو جو علت اس فرد

معین میں پائی جارہی ہے پس جب اس فرد معین کے علاوہ میں اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی موجود ہو تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح ہوگی پس عام کے ساتھ ساتھ باقی افراد میں عمل کیا جائے گا احتمال تخصیص کے باقی رہنے کے ساتھ۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے عام کی دوسری قسم عام مخصوص منہ البعض کی تعریف کو بیان کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کیا ہے اور پھر تخصیص کی انواع بیان کی ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْغَامُ الَّذِي خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ الْح

عام مخصوص منہ البعض کی تعریف عام مخصوص منہ البعض وہ عام ہے کہ جس کے افراد میں سے بعض افراد کی تخصیص کردی گئی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّبْحُ" اس آیت میں "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" عام ہے کیونکہ اس پر الف لام جنس کا داخل ہے اور یہ بیع کے تمام افراد کو شامل ہے اور "وَحَرَّمَ الزَّبْحُ" کہہ کر اس عام سے تخصیص کردی گئی کہ وہ بیع حرام ہے جس میں سود ہو۔

قوله: فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ الْح

عام مخصوص منہ البعض کا حکم یہاں سے مصنف عام مخصوص منہ البعض کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے باقی افراد میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ، یعنی عام کے جو افراد تخصیص کرنے کے بعد باقی ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہے مگر تخصیص کا احتمال ان میں باقی رہے گا اس لئے کہ ممکن ہے کوئی دلیل ان کو بھی خاص کر دے،

اگرچہ عام مخصوص منہ البعض تخصیص کرنے کے بعد باقی افراد میں ملتی ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ بھی عمل واجب ہے جیسے دوسرے ظنات کے ساتھ عمل واجب ہوتا ہے، اور جب عام کے باقی افراد کی تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہو تو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے اس کی تخصیص جائز ہوگی یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں اس کے بعد پھر تخصیص نہیں کر سکتے اور باقی افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ جمع کے کم از کم افراد تین ہیں لہذا تین افراد باقی رہنے کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہوگا اگر تخصیص کے بعد عام کے تحت ایک یا دو فرد باقی رہ جائیں تو وہ عام حقیقتاً عام نہیں رہے گا اور عام کے ساتھ ترک عمل لازم آئے گا اور عام کا نسخ لازم آئے گا حالانکہ خبر واحد یا قیاس کے ساتھ کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں کتاب اللہ کے نسخ کیلئے خبر متواتر یا مشہور کا پایا جانا ضروری ہے، بعض نے کہا ہے کہ عام کے تحت صرف ایک فرد باقی رہنے تک تخصیص جائز ہے۔

فائدہ: مصنف نے جو فرمایا ہے کہ عام کے اندر تخصیص جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین فرد باقی رہ جائیں یہ اس عام کے بارے میں ہے کہ جو صیغہ کے اعتبار سے بھی جمع ہو اور معنی کے اعتبار سے بھی، جیسے مسلمون، مؤمنون یا صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم، رطب و غیرہ،

اور جس عام کا لفظ نہ صیغہ کے اعتبار سے جمع ہو اور نہ معنی کے اعتبار سے جیسے من اور ما، اور اسم جنس معرف باللام جیسے المرأة اور جمع معرف باللام جیسے النساء، ان میں سے تین افراد باقی رہنے کے بعد بھی تخصیص کرنا جائز ہے یہاں تک کہ ایک فرد باقی رہ جائے لیکن اس عام کے تحت ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔

قوله: وَأَمَّا جَائِزٌ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضُ الْخ

عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی وجہ

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب دلیل قطعی کے ذریعہ عام میں تخصیص پیدا کر دی گئی اور تخصیص نے عام کے جملہ افراد سے بعض مجہول کو نکالا ہے تو عام جتنے افراد کو شامل ہے ان افراد سے ہر فرد معین میں دو احتمال ہوں گے، ایک تو یہ کہ وہ عام کے تحت داخل ہو اور دوسرا یہ کہ اس کو خاص کر لیا گیا ہو اور وہ عام کے تحت داخل نہ ہو اور اس فرد معین کے حق میں دونوں طرفیں برابر ہو گئیں کہ وہ عام کے تحت داخل ہو یا عام کے حکم سے خارج ہو تو اس عام کی قطعیت زائل ہوگی لہذا عام ہر فرد معین کے حق میں ظنی ہوگا اور خبر واحد اور قیاس بھی ظنی دلیلیں ہیں اور ایک ظنی دلیل سے دوسری ظنی دلیل میں تخصیص کرنا جائز ہے اس لئے خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ عام مخصوص منہ البعض میں تخصیص کرنا جائز ہے،

اس کے بعد جب کوئی دلیل شرعی قائم ہو کہ وہ فرد معین دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو اس کی جانب تخصیص کو ترجیح دی جائے گی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْوَ" اگر آیت میں "الْبَيْعَ" پر الف لام جنس کا داخل ہونے کی وجہ سے بیع عام ہے، بیع کے تمام افراد کو شامل ہے خواہ بیع بالتساوی ہو خواہ بالتفاضل ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو مگر اللہ تعالیٰ نے "وَحَرَّمَ الزَّيْوَ" کہہ کر ربو کو خاص کر دیا جس میں زیادتی ہو کیونکہ ربو کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ظاہر بات ہے ہر زیادتی حرام نہیں اس لئے یہ تخصیص مجہول ہے پھر حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد مبارک "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالنُّزْ بِالنُّزِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدَأُ بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ وَاسْتَزَادَ فَقَدْ أَزْبَى" سے ربو کی جہالت جاتی رہی اس تفصیل سے پہلے بیع کے ہر فرد میں احتمال تھا کہ وہ ربو کے تحت داخل ہو یا اس سے خارج ہو، اور ربو سے مطلق زیادتی مراد نہیں بلکہ زیادتی کی مخصوص ضرورت مراد ہے جو حضور اقدس ﷺ کے بیان کرنے سے پہلے معلوم نہ تھی۔

قوله: وَإِنْ كَانَ الْمُخَصَّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَغْلُومًا الْخ

عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی دوسری وجہ

یہاں سے مصنف نے عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہونے کی دوسری وجہ بیان کی ہے اگر تخصیص نے عام

سے بعض معلوم افراد کو نکالا ہو تو ممکن ہے کہ وہ معلوم افراد معمول ہوں کسی خاص علت سے، چنانچہ اگر وہ علت دوسرے افراد میں بھی پائی جائے تو اس کی تخصیص بھی صحیح ہوگی اور جس فرد میں بھی اس علت کے موجود ہونے پر دلیل شرعی پائی جائے گی اس فردِ معین کے علاوہ میں، تو اس کی جانب تخصیص رائج ہوگی اور تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی رہیں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا، مگر عام کے باقی افراد میں تخصیص کا احتمال بدستور باقی رہے گا، اور جو افراد عام کے تحت باقی ہیں ان میں بھی احتمال تخصیص ہوگا لہذا عام اپنے باقی افراد کے حق میں ظنی ہوگا لہذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" جہاں بھی تم مشرکوں کو پاؤ پس تم ان کو قتل کر دو، اس سے اللہ تعالیٰ نے امان چاہنے والوں کو خاص کر لیا چنانچہ فرمایا "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ" مگر جن سے تمہارا عہد ہو جائے اور تمہاری ذمہ داری میں داخل ہو جائے اس کو قتل مت کرو، تو "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" عام سے افرادِ معینہ اہل ذمہ کو خاص کر لیا ہم نے اس کی علت تلاش کی تو معلوم ہوا کہ علت مسلمانوں کے ساتھ زانی جھڑانہ کرنا ہے لہذا یہی علت مشرکین کی عورت، بچے، اپاج اور بوڑھے میں بھی پائی جاتی ہے لہذا ان کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر ہاں رہا جنگ کی تدبیر بتاتا ہو یا عورت جنگ کی امان کر رہی ہو تو اس کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ ان میں عدم قتل کی علت موجود نہیں ہے۔

فَصْلٌ فِي الْمُطْلَقِ وَالْمَقْدُودِ اصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا امْتَنَ الْعَمَلُ

بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ لَا يَجُوزُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" فَالْمَأْمُورُ بِهِ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالْعَرِيبِ وَالْمُؤَالَاةِ وَالنَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُقَالُ الْغَسْلُ الْمَطْلُوقُ فَرَضَ بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "الرَّايِبَةُ وَالزَّايِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" إِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزَّانِي فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيبُ حَدًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "الْبَكْرُ بِالْبَكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ" بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيبُ مَشْرُوعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ

ترجمہ: فصل ہے مطلق اور مقید کے بیان میں ہمارے علماء احناف اس طرف گئے ہیں کہ قرآن کے لفظ مطلق کے اطلاق کے ساتھ جب

عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول میں "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" ہے پس مامور بہ مطلق غسل ہے لہذا اس پر حدیث کے ذریعہ نیت، ترتیب، مؤالات اور تسیمہ کی شرط ہونے کی زیادتی نہیں کی جائے گی لیکن حدیث پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس کہا جائے گا کہ مطلق وضو کے اعضاء کا دھونا فرض ہے کتاب اللہ کا حکم ہونے کی وجہ سے اور نیت سنت ہے حدیث کا حکم ہونے کی وجہ سے۔

اور اسی طرح ہم نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "الرَّايِبَةُ وَالزَّايِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" میں کتاب اللہ نے

سو کوڑے مارنے کو حد زنا قرار دیا ہے پس اس پر ایک سال کی جلا وطنی کو حد بنا کر زیادتی نہیں کی جائے گی حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے ”الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جُلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ“ بلکہ حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس کوڑے مارنا شرعی حد ہوگی کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے اور ایک سال کیلئے جلا وطن کر دینا سیاسی شامروغ ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مطلق اور مقید کا ذکر کیا ہے اور ساتھ مطلق کا حکم بیان فرمایا ہے کہ قرآن پاک کے مطلق کو مطلق رکھ کر جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا اس پر قرآن پاک سے دو مثالیں پیش کی ہیں۔

تشریح: قوله: فضل في المطلق والمقيد الخ

مطلق کی تعریف: مطلق اس لفظ کو کہتے ہیں جو صرف ذات پر دلالت کرے اور ذات کے ساتھ کسی وصف کا لحاظ نہ کیا گیا ہو جیسے ”الْمَاءُ“ اس میں کوئی وصف ملحوظ نہیں ہے کہ پانی ٹھنڈا ہو یا گرم، صرف الماء پانی کی ذات پر دلالت کرتا ہے۔

مقید کی تعریف: مقید اس لفظ کو کہتے جو ایسی ذات پر دلالت کرے جس کے ساتھ کسی وصف کا بھی لحاظ کیا گیا ہو جیسے ”الْمَاءُ بَارِدٌ“ پانی ٹھنڈا ہے، اس مثال میں ذات کے ساتھ وصف بھی ملحوظ ہے کہ پانی ٹھنڈا ہے۔

قوله: ذهب اصحابنا الى ان المطلق الخ

کتاب اللہ کے مطلق کا حکم

ہمارے علماء احناف کا مذہب یہ ہے کہ جب تک کتاب اللہ کے مطلق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس وقت تک کتاب اللہ کے مطلق پر خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ علماء احناف کے نزدیک کتاب اللہ کا مطلق خاص میں داخل ہے اور خاص کی طرح قطعی ہے اس لئے خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مطلق پر زیادتی کرنا اور اس کو مقید کرنا اس کے وصف اطلاق کو منسوخ کرنا ہے اور کتاب اللہ قطعی ہے اور خبر واحد اور قیاس ظنی ہیں اور ظنی کے ذریعہ قطعی کو منسوخ کرنا جائز نہیں اور نسخ کیلئے ضروری ہے کہ ناخ قوت میں منسوخ کے مساوی یا منسوخ سے اعلیٰ ہو اور خبر واحد اور قیاس چونکہ ظنی ہیں اور ظنی قوت میں قطعی کے نہ مساوی ہے اور نہ ہی اعلیٰ ہے بلکہ اس سے کم تر ہے اس لئے ظنی قطعی کیلئے ناخ نہ ہوگا اور خبر واحد کو چھوڑا بھی نہ جائے گا بلکہ خبر واحد کا ایسا معنی بیان کیا جائے گا کہ خبر واحد پر بھی عمل ہو جائے اور مطلق کا اطلاق بھی باقی رہے،

اور شوافع کے نزدیک کتاب اللہ کا مطلق عام میں داخل ہے اور عام کی طرح کتاب اللہ کا مطلق بھی ظنی ہے لہذا شوافع کے نزدیک خبر

واحد اور قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کے مطلق کو متیہ کرنا جائز ہے۔

قولہ: مِثَالُهُ فِی قَوْلِهِ تَعَالَى "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" فَالْمَأْمُورُ بِهِ هُوَ الْغَسْلُ الْخ

کتاب اللہ کے مطلق کی مثال اول

یہاں سے مصنف کتاب اللہ کے مطلق کے حکم کی پہلی مثال بیان فرما رہے ہیں اس مسئلہ کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر، وہ یہ ہے کہ وضو کیلئے غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح راس کافی ہے یا اس کے ساتھ نیت، ترتیب، مولات اور تسمیہ کا بھی ہونا ضروری ہے اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضو کے چار فرض ہیں، (پورے چہرے کا دھونا (۲) دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت دھونا (۳) چوتھائی سر کا مسح کرنا (۴) دونوں پاؤں نخنوں سمیت دھونا، اس پر دلیل قرآن پاک کی آیت "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" الخ ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب: حضرت امام شافعیؒ وضو کے چار فرض کے ساتھ ساتھ نیت اور ترتیب کو بھی فرض قرار دیتے ہیں، نیت کے فرض ہونے پر استدلال کرتے ہیں اس حدیث شریف سے "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" کہ اعمال کی صحت نیت پر موقوف ہے لہذا وضو بھی ایک عمل ہے تو وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی لہذا نیت کا وضو میں ہونا ضروری ہوا،

اور ترتیب کے فرض ہونے پر استدلال کرتے ہیں اس حدیث شریف سے "لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ امْرِءٍ حَتَّى يَصْغَ الطَّهُوْرَ فِی مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ يَذِيهِ" کہ اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز کو قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھ لے پس اپنا چہرہ دھوئے اور پھر اپنے ہاتھ دھوئے الخ" اس حدیث پاک میں ثم ترتیب پر دلالت کرتا ہے اس لئے وضو میں ترتیب بھی فرض ہے۔

حضرت امام مالکؒ کا مذہب: حضرت امام مالکؒ وضو میں پے در پے وضو کرنے کو بھی فرض قرار دیتے ہیں اور استدلال کرتے ہیں اس حدیث پاک سے جو ابوداؤد شریف میں موجود ہے "أَنَّ عَلِيًّا أَصْرَ رَجُلًا صَلَّى وَفِي قَدَمِهِ لَمْعَةٌ بِإِعَاذَةِ الْوُضُوءِ وَالصَّلَاةِ" کہ ایک آدمی نے نماز پڑھی اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تھا اس کو حضور اقدس ﷺ نے دوبارہ وضو اور نماز کے لوٹانے کا حکم دیا، اگر مولات فرض نہ ہوتی تو اس کو مادہ وضو کا حکم نہ دیا جاتا بلکہ پاؤں کا جو حصہ خشک رہ گیا تھا صرف اس کو دھونے کا حکم فرما دیتے تو معلوم ہوا کہ مولات فرض ہیں۔

داؤد ظاہری کا مذہب: داؤد ظاہری وضو کے شروع میں بسم اللہ پڑھنے کو بھی فرض قرار دیتے ہیں اور استدلال کرتے ہیں اس حدیث

پاک سے ”لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ“ کہ بغیر بسم اللہ پڑھنے کے وضو ہی نہیں ہوتا، لہذا بسم اللہ وضو کے شروع میں پڑھنا فرض ہے۔

احناف کی طرف سے جواب: ”فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ“ سے غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح راس کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اگر اس میں نیت، ترتیب اور موالات و تسمیہ کو بھی خبر واحد کی وجہ سے فرض قرار دیا جائے تو خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کی وجہ سے مقید کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، لہذا کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے غسل اعضاء ثلاثہ اور مسح راس کو فرض قرار دیا جائے گا اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے نیت، ترتیب اور موالات و تسمیہ کو سنت قرار دیا جائے گا۔

قوله: وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ الع

کتاب اللہ کے مطلق کی مثال ثانی

یہاں سے مصنف نے مطلق کی دوسری مثال بیان فرمائی ہے اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ایک مسئلہ پر، وہ مسئلہ یہ ہے کہ بالاتفاق غیر محسن مرد اور غیر محسنہ عورت کی حد زنا سو کوڑے ہیں۔

تغریب عام کا حصہ حد ہونے میں اختلاف: اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے کہ سو کوڑوں کے ساتھ ساتھ تغریب عام یعنی ایک سال کیلئے جلا وطن کرنا بھی حد کا حصہ ہے یا نہیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب: کہ غیر محسن اور غیر محسنہ کی حد زنا صرف سو کوڑے ہیں جو قرآن کی اس آیت سے ثابت ہیں ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ کہ زنا کار عورت اور مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ، اور تغریب عام حد کا حصہ نہیں البتہ بطور تحذیر یا بطور سیاست قاضی ایک سال کیلئے جلا وطن کر سکتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب: یہ ہے کہ غیر محسن مرد اور غیر محسنہ عورت کی حد زنا سو کوڑے اور ایک سال کیلئے جلا وطن کرنا ہے لہذا تغریب عام چونکہ حد کا حصہ ہے اس لئے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قاضی معاف بھی نہیں کر سکتا اور اس میں کمی بیشی بھی نہیں کر سکتا، اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حد کا حصہ نہیں اگر قاضی تغریب عام کو معاف کرنا چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے اگر اس میں کمی بیشی کرنا چاہے تو کمی بیشی بھی کر سکتا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ سو کوڑے مارنے تو کتاب اللہ ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ سے ثابت ہے اور ایک سال کیلئے جلا وطن کرنا اس حدیث پاک سے ثابت ہے کہ حضور

اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”الْبُكَزُ بِالْبُكَزِ جِلْدٌ مِائَةٌ وَتَغْرِيبُ عَامٍ“ کہ زنا کار عورت اور مرد، ان میں سے ہر ایک کیلئے سو کوڑے ہیں اور ایک سال کیلئے جلا وطنی ہے۔

احناف کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ حد زنا صرف سو کوڑے ہیں جو قرآن کی نص سے ثابت ہیں جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ”الرَّائِيَةُ وَالرَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ یہ مطلق ہے اس آیت میں ”مِائَةُ جَلْدَةٍ“ کے ساتھ تغریب عام کی کوئی قید نہیں ہے اگر اس مطلق پر خبر واحد کی وجہ سے تغریب عام کی قید بڑھائیں تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے، البتہ خبر واحد پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو لہذا مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے سو کوڑوں کو حد زنا قرار دیا جائے گا اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے تغریب عام کو بطور تحذیر اور سیاست جائز قرار دیا جائے دوسری بات یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے امیہ بن خلف زانی کو سو کوڑے لگوا کر جب جلا وطن کیا تو وہ ہر قتل سے ملکر نصرانی ہو گیا تو حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا اب میں کسی کو جلا وطن نہیں کروں گا، اس سے معلوم ہوا کہ جلا وطن کرنا حد کا حصہ نہیں ورنہ عمر فاروقؓ کے قول کے کوئی معنی نہیں ہوں گے کیونکہ حد ساقط کرنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے اور حضرت عمر فاروقؓ اتنے صحابی کی موجودگی میں اگر حد کو ساقط کرتے تو صحابہ خاموش نہ رہتے بلکہ انکار کرتے اور رد کرتے تو صحابہ کے سکوت سے پتہ چلتا ہے کہ تغریب عام حد کا حصہ نہیں بلکہ تحذیر اور سیاست پر محمول ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" مُطْلَقٌ فِي مُسَمًى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَأَن يَكُونُ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرَضاً بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوءُ وَاجِباً بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيَجْزِي النِّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوءِ الْوَاجِبِ بِالذِّمِّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "وَأَزْكِعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ" مُطْلَقٌ فِي مُسَمًى الرُّكُوعِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّغْدِيلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ مُطْلَقُ الرُّكُوعِ فَرَضاً بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْدِيلُ وَاجِباً بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الرُّغْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالِطُهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَغَيْرُ أَحَدٍ أَوْصَافِهِ لِأَنَّ شَرْطَ الْمَصِيرِ إِلَى التَّيَمُّمِ غَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهَذَا قَدْ بَقِيَ مَا مُطْلَقاً فَإِنَّ قَيْدَ الْأَوْصَافَةِ مَا أزال عَنْهُ اسْمُ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرْطُ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الْمُنْزَلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْداً لِهَذَا الْمَطْلُوقِ وَبِهِ يَخْرُجُ حُكْمُ مَا الرُّغْفَرَانِ وَالصَّابُونِ وَالْأَشْنَانِ وَأَمْثَالِهِ وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الْقَيْدِ الْمَاءُ النَّجَسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى "وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ" وَالنَّجَسُ لَا يُفِيدُ الطَّهَارَةَ وَبِهَذِهِ الْإِشَارَةِ عَلِمَ أَنَّ الْحَدَّثَ شَرْطٌ لَوْجُوبِ الْوُضُوءِ فَإِنَّ تَخْصِيلَ الطَّهَارَةِ بِدُونِ وُجُودِ الْحَدَّثِ مَحَالٌّ

ترجمہ: اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ مطلق ہے بیت اللہ کے طواف کے حکم میں، لہذا اس پر حدیث

کے ذریعہ وضو کی شرط ہونے کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ حدیث پر ایسے طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کے حکم میں کوئی تغیر پیدا نہ ہو، اس طور پر کہ مطلق طواف فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے، اور وضو واجب ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے، پس جو وضو واجب کے ترک کی وجہ سے نقصان لازم آئے اس کی تلافی دم سے کی جائے گی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ”وَازْكَفُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ“ رکوع کے مفہوم میں مطلق ہے پس اس پر حدیث کے حکم کی وجہ سے تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث کے ساتھ اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ اس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس مطلق رکوع فرض ہوگا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے، اور تعدیل ارکان واجب ہوگا حدیث کے حکم کی وجہ سے،

اور اسی بنا پر (مطلق کے ساتھ قطعاً عمل واجب ہونے کی بنا پر) ہم نے کہا وضو جائز ہے زعفران کے پانی کے ساتھ اور ہر اس پانی سے کہ جس میں کوئی پاک چیز ملی ہو پھر اس کے اوصاف میں سے کسی وصف کو بدل دیا ہو اس لئے کہ تیمم کی طرف رجوع کرنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ملنا ہے اور زعفران وغیرہ کا پانی مطلق پر باقی ہے کیونکہ اضافت کی قید نے پانی کے نام کو اس سے زائل نہیں کیا بلکہ اس کو ثابت کیا ہے پس ماء زعفران وغیرہ مطلق ماء کے تحت داخل ہو جائے گا،

اور اس صفت پر باقی رہنے کی شرط جس صفت پر آسمان سے اترتا قید ہوگی اس مطلق کیلئے، اور اسی سے زعفران، صابن اور اشنان وغیرہ کے پانی کے حکم کی تخریج کی جائے گی اور اس حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول ”وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَ كُمْ“ کی وجہ سے ناپاک پانی نکل جائے گا کیونکہ نجس طہارت کا فائدہ نہیں دیتا،

اور ”لِيُطَهَّرَ كُمْ“ کے اشارہ سے معلوم ہوا کہ بے وضو ہونا شرط ہے وضو کے واجب ہونے کیلئے کیونکہ بغیر وجود حدث کے طہارت حاصل کرنا محال ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے جب اس پر عمل کرنا ممکن ہو تو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ اس کو مقید کرنا یا اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں اس پر تیسری، چوتھی اور پانچویں مثال بیان فرمائی ہے اور ہر مثال کو مکمل وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور آخر میں ایک اعتراض مقدر کا جواب اور اشارتا ایک مسئلہ بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَلِيُطَهَّرُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ مُطْلَقٌ فِي مُسْمَى الطَّوَافِ الْغ

کتاب اللہ کے مطلق کی مثال ثالث

یہاں سے صاحب کتاب نے مطلق کے حکم کی تیسری مثال بیان فرمائی ہے کہ جس طرح حد زنا سو کوڑوں کے ساتھ خبر واحد کی وجہ سے تغریب عام کی زیادتی کرنا جائز نہیں، اسی طرح فریضہ حج میں آیت طواف پر خبر واحد کے ذریعہ وضو کی شرط لگا کر زیادتی کرنا جائز نہیں، اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر وہ مسئلہ یہ ہے کہ طواف میں وضو کی حیثیت کیا ہے آیا وضو واجب ہے یا فرض، اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ فریضہ حج میں طواف زیارت فرض ہے اور وضو واجب ہے، اگر کسی نے بغیر وضو کے طواف کیا تو وہ طواف تو ہو جائے گا لیکن ترک واجب کی وجہ سے جو نقصان پیدا ہوا ہے دم کے ذریعہ اس کی تلافی کی جائے گی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ”وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ سے ہے اس میں ”وَلْيَطُوفُوا“ مطلق ہے اس کے ساتھ وضو کی کوئی قید نہیں ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ طواف زیارت کیلئے وضو شرط اور فرض ہے اگر کسی نے بغیر وضو کے طواف کیا تو وہ طواف درست ہی نہیں ہوگا حضرت امام شافعیؒ کا وضو کے فرض ہونے پر استدلال حدیث مبارکہ سے ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”الطَّوْفُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلَاةِ“ کہ بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کی طرح ہے، اس حدیث پاک میں طواف کو تشبیہ دی گئی ہے نماز کے ساتھ، تو نماز مشہد بہ ہے اور طواف مشہد، اور قاعدہ ہے کہ مشہد اور مشہد بہ کا حکم ایک ہوتا ہے چونکہ نماز میں وضو فرض ہے لہذا طواف میں بھی وضو فرض ہی ہوگا۔

احناف کی طرف سے جواب: حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ بیت اللہ کے طواف کے بارے میں مطلق ہے اس آیت میں وضو کے شرط ہونے یا نہ ہونے کی کوئی قید نہیں ہے تو اس آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہے کہ مطلق طواف فرض ہے اس کے علاوہ کوئی وضو وغیرہ فرض نہیں، اگر خبر واحد کی وجہ سے وضو کو فرض قرار دیا جائے تو کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، لہذا ایسی صورت نکالی جائے گی کہ کتاب اللہ اپنے اطلاق پر باقی رہے اور حدیث مبارکہ پر بھی عمل ہو جائے تو اس لئے کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے مطلق طواف کو فرض قرار دیا جائے اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے طواف کیلئے وضو کو واجب قرار دیا جائے گا۔

قولہ: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَازْكُفُوا مَعَ الزَّائِكِينَ“ مُطْلَقٌ فِي مُسْمَى الزَّكْوَعِ الْخ

کتاب اللہ کے مطلق کی مثال رابع

یہاں صاحب اصول الشاشی کتاب اللہ کے مطلق کے حکم کی چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ جس طرح خبر واحد کے ذریعہ آیت طواف پر وضو کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح آیت ”وَازْكُفُوا مَعَ الزَّائِكِينَ“ پر خبر واحد کی وجہ سے تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ کرنا جائز نہیں۔

تعدیل ارکان کے فرض یا واجب ہونے میں ائمہ کرام کا اختلاف

اس کے اندر توافق ہے کہ نفس رکوع فرض ہے لیکن تعدیل ارکان کے حکم کے بارہ میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعی کا مذہب اور دلیل

حضرت امام شافعی اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک جس طرح رکوع فرض ہے اسی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے لہذا اگر کسی شخص نے بغیر تعدیل ارکان کے نماز پڑھی تو ان حضرات کے نزدیک فرض نماز ٹوٹ جائے گی اور رکوع ادائی نہیں ہوگا وہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے کہ خلاہ بن رافع مسجد نبوی میں آئے اور تعدیل ارکان کی رعایت کے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے حضور اقدس ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا "إِنْ جَعَلَ فَضْلُكَ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ" اسی طرح کئی بار نماز پڑھنے کے بعد تیسری یا چوتھی مرتبہ انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! صلی اللہ علیک وسلم مجھ کو نماز سکھلا دو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نماز میں رکوع کریں یہاں تک کہ تو اس میں ٹھہر جائے اور پھر سر کو اٹھایا یہاں تک کہ تو سیدھا کھڑا ہو جائے اور پھر سجدہ کریں یہاں تک کہ تو دلجمعی سے سجدہ کر لے پھر تو سر اٹھایا یہاں تک کہ تو دلجمعی سے بیٹھے، اور یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے پر نماز کی نفی فرمائی اور نماز کی نفی ترک فرض کیجہ سے ہوتی ہے لہذا تعدیل ارکان کا اس حدیث کی وجہ سے فرض ہونا ثابت ہوا۔

حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ نفس رکوع فرض ہے اور تعدیل ارکان فرض نہیں بلکہ واجب ہے لہذا اگر کسی شخص نے بغیر تعدیل ارکان کے رکوع کر لیا تو احناف کے نزدیک اس کا رکوع ادا ہو جائے گا لیکن واجب کے چھوڑنے کی وجہ سے رکوع ناقص ہوگا اس نقص کے تدارک کیلئے سجدہ سہو واجب ہوگا، حضرت امام ابو حنیفہ کا استدلال ہے قرآن پاک کی اس آیت "وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" سے کہ رکوع کے معنی جھکنے کے ہیں جیسے جب کھجور کسی طرف جھک جاتی ہے تو عرب میں کہا جاتا ہے "وَكُنْتُ النَّخْلَةَ" اس سے معلوم ہوا کہ رکوع میں اتنا جھک جانا کہ دیکھنے والا اس کو کھڑا ہوا نہ سمجھے یہ رکوع ہے اور اس سے فرض ادا ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ صرف مطلق رکوع فرض ہے اور "وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" مطلق ہے اس کے ساتھ تعدیل ارکان کی کوئی قید نہیں۔

احناف کی طرف سے جواب

اگر حدیث اعرابی کی وجہ سے "وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ" کے مطلق پر تعدیل ارکان کو فرض قرار دو گے تو خبر واحد سے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور خبر واحد کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا خبر واحد پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ احناف کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے مطلق رکوع کو

فرض قرار دیا جائے گا اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے تعدیل ارکان کو واجب قرار دیا جائے گا۔

قوله: وَ عَلَىٰ هَذَا قُلْنَا يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الزَّغْفَرَانِ الْخ

مطلق کے حکم کی مثالِ خامس

یہاں سے مصنف "مطلق" کے حکم کی پانچویں مثال بیان فرما رہے ہیں کہ مطلق چونکہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے اور قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوتا اس پر مثال دی ہے لیکن اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ائمہ کرام کے ایک اختلافی مسئلہ پر وہ مسئلہ یہ ہے کہ کس پانی سے وضو کرنا جائز اور کس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام مالکؒ کا مذہب

صرف اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے جو صفت منزل من السماء پر ہو اور اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جیسے زعفران، صابن اور اشنان وغیرہ اور اس کے اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ، بو، ذائقہ میں سے کسی ایک وصف کو تبدیل کر دے جس کی وجہ سے وہ پانی صفت منزل من السماء پر نہ رہے تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ تیمم کرنا واجب ہوگا کیونکہ یہ ماء مطلق نہیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب

یہ ہے کہ اگر پانی میں زعفران، صابن اور اشنان وغیرہ پاک چیز مل جائے اور اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک وصف کو بدل دے بشرطیکہ اس کو آگ پر پکایا نہ گیا ہو اور وہ چیز پانی پر غالب نہ آئے ایسے پانی سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ یہ ماء مطلق ہے خواہ صفت منزل من السماء پر ہو یا نہ ہو ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہیں۔

حضرات امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی دلیل

یہ ہے کہ ماء زعفران، ماء صابون اور ماء اشنان وغیرہ ماء مقید ہیں کیونکہ پانی کے اندر جب کوئی پاک چیز مل گئی تو ماء کی اضافت ہو گئی ہے شی مخلوط کی طرف، اور مضاف، مضاف الیہ کی وجہ سے مقید ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ماء کی اضافت ہو جانے کے بعد ماء مقید بن چکا ہے اور ماء مطلق تو وہ ہے کہ جو اس صفت پر باقی ہو جس صفت پر وہ آسمان سے اترا ہے اور ماء زعفران وغیرہ مقید بن چکا ہے اور رب العزت کا ارشاد ہے "فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" لہذا ماء مطلق کے معدوم ہونے کی صورت میں تیمم کرنے کا حکم ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

قرآن پاک سے ہے کہ "فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" اس آیت میں ماء مطلق کے نہ ہونے کی صورت میں تیمم کی

اجازت دی گئی ہے اور اس آیت میں لفظ ماء کے ساتھ صفت منزل من السماء پر باقی ہونے یا نہ ہونے کی کوئی قید نہیں ہے اگر ہم قیاس کی وجہ سے اس میں صفت منزل من السماء کی قید بڑھائیں تو قرآن پاک کے مطلق و قیاس کی بنا پر مقید کرنا لازم آتا ہے اور مطلق کو قیاس کی بنا پر مقید کرنا جائز نہیں لہذا ہم اس آیت کے لفظ ماء مطلق و اس کے اطلاق پر باقی رکھتے ہوئے یہی کہیں گے کہ ماء مطلق کے ہر ہر فرد سے وضو کرنا جائز ہے۔

احناف کی طرف سے جواب: اضافت کی دو قسمیں ہیں۔

- (۱) **اضافت تعریف:** جیسے ”لیث اسد“ اس میں لیث کی اضافت اسد کی طرف ہے اور یہ اضافت تعریف کیلئے ہے اگرچہ لیث کے معنی شیر کے ہیں لیکن غیر معروف ہونے کی وجہ سے اس کی طرف اضافت کر کے اس کا تعارف کرایا گیا ہے اور جیسے ”ماء البئر“ اور ”ماء العين“ میں ماء کی بئر اور عین کی طرف اضافت کر کے پانی کی نوع متعین کر کے پانی کا تعارف کرایا گیا ہے،
- (۲) **اضافت تقیید:** جیسے ”ماء الورد“ اس مثال میں ماء، ورد کی قید کے ساتھ مقید ہے کہ وہ پانی جو گلاب سے نکالا گیا ہے اور ”ماء البطیخ“ وہ پانی جو تربوز سے نکالا گیا ہے۔

اور ماء زعفران، ماء صابون وغیرہ: اس اضافت تعریف کیلئے ہے تقیید کیلئے نہیں ہے، اس اضافت نے تو پانی کے نام کو زائل نہیں کیا بلکہ ماء مطلق ہونے کو زیادہ واضح اور ثابت کیا ہے وہ اس طرح کہ اہل عرب نے پاک چیز مل جانے کے باوجود اس پر ماء کا اطلاق کیا ہے اگر کسی نے کہا کہ پانی لاؤ تو ماء زعفران لے آیا تو اس کو قیاس حکم کرنے والا سمجھا جاتا ہے چنانچہ اضافت کے بعد بھی اس پر ماء کا اطلاق ہوتا ہے لہذا ماء زعفران وغیرہ ماء مطلق ہیں اور ماء مطلق سے وضو کرنا جائز ہے اس کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں۔

قوله: وَخَرَجَ عَنْ هَذَا الْقَيْدِ الْمَاءُ النَّجَسُ الْغ

اعتراض مقدر: یہاں سے مصنف احناف کے مذہب پر ہونے والے اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ماء زعفران، ماء صابون وغیرہ میں اضافت کے باوجود ماء مطلق ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، تو اسی طرح ماء النجس بھی ماء مطلق کا ایک فرد ہے اس سے بھی وضو جائز ہونا چاہئے حالانکہ احناف کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

جواب: اضافت نے جو ماء النجس کو ماء مطلق کے افراد سے نکالا ہے وہ کتاب اللہ کے ذریعہ سے نکالا ہے خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے نہیں نکالا، کیونکہ رب العزت کا ارشاد ہے ”وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَ نَحْمُ“ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی تطہیر اور پاک کرنے کا آلہ ہے اور طہارت کا فائدہ دیتا ہے اور وضو کا مقصد بھی نجاست حلیہ کو زائل کر کے طہارت حاصل کرنا ہے اور ”ماء النجس“ خود ناپاک ہے تو ناپاک چیز سے پاکی کیسے حاصل کی جاسکتی ہے۔

قوله: وبهذه الإشارة علم أن الحدث الع

وجوب وضو کیلئے حدت کا شرط ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ“ سے بطور اشارہ کے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ وضو کے واجب ہونے کیلئے حدت کا لاحق ہونا ضروری ہے بغیر حدت کے وضو واجب نہیں ہوتا اگرچہ وضو علی الوضوء کی بہت بڑی فضیلت ہے اور وہ نور علی نور ہے، اس سے جمہور کے مسلک کی بھی تائید ہوگی کہ وضو ہر نماز کیلئے ضروری نہیں بلکہ حدت کیلئے ضروری ہے، کیونکہ اس مذکورہ آیت میں وضو کی غایت تطہیر بیان کی گئی ہے اور بغیر حدت کے لاحق ہونے کے طہارت حاصل کرنا محال ہے، کیونکہ جس شخص کا پہلے ہی سے وضو ہے اور بغیر حدت کے دوبارہ وضو واجب کرنے سے تحصیل حاصل لازم آئے گا اور تحصیل حاصل باطل ہے۔

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ ۞ الْمَطَاهِرُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَةٌ فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ لِأَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْإِطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطٌ عِزْمِ الْمَسْبُوسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلْ مُطْلَقٌ يُجْرَى عَلَى إِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ عَلَى تَقْيِيدِهِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الرُّقْبَةُ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَالْيَمِينِ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطٌ الْإِيمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قَيِّدَتْهُ بِمَقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْخِزْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالْيَكَاخِ وَقَدْ قَيِّدَتْهُمُ بِالذُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةٍ رَفَاعَةَ قُلْنَا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْأَتَى بِأَيِّ فَرْذٍ كَانَ أَتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَالْأَتَى بِأَيِّ بَعْضٍ كَانَ هَهُنَا لَيْسَ بِأَتَى بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى الْبِضْفِ أَوْ عَلَى الثَّلَاجِ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرَضًا وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ وَأَمَّا قَيِّدُ الدُّخُولِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ إِنَّ الْيَكَاخَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوُطِيِّ إِذَا الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الرُّوْجِ وَبِهَذَا يُزُولُ السُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيِّدُ الدُّخُولِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَحُمِلَ مِنْ الْمَشَاهِيرِ فَلَا يُلْزَمُهُمْ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ

ترجمہ: حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ طہار کرنے والا جب کھانا کھانے کے درمیان اپنی بیوی سے جماع کر لے تو کھانا کھانے کا اعادہ نہیں کریگا اس لئے قرآن پاک کھانا کھانے کے حق میں مطلق ہے پس اس پر عدم جماع کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا روزے پر قیاس کر کے، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تقید پر، اور اسی طرح ہم نے کہا کہ کفارہ طہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مطلق ہے پس اس پر مومن ہونے کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا کفارہ قتل پر قیاس کر کے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مسح راس میں قرآن پاک مطلق بعض کے مسح کو فرض قرار دیتا ہے حالانکہ تم نے اس کو خبر واحد کے ذریعہ مقدار ناصیہ کے ساتھ مقید کیا ہے، اور قرآن پاک نکاح کے ذریعہ حرمت غلیظہ کے ختم ہو جانے میں مطلق ہے حالانکہ تم نے اس مطلق کو مقید کیا ہے دخول کے ساتھ امرأۃ رفامہ کی حدیث کی وجہ سے، ہم جواب دیں گے کہ قرآن پاک مسح

رأس کے متعلق مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے جس فرد کو ادا کرنے والا ہو وہ مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہوتا ہے، اور یہاں مسح رأس کے ہر فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس نے آدمی سر پر مسح کیا یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل مسح فرض ادا نہ ہوگا، اس تقریر کے ساتھ مطلق، مجمل سے جدا ہو گیا اور بہر حال قید دخول تو بعض نے کہا ہے کہ آیت میں لفظ نکاح و طی پر محمول ہے اس لئے کہ عقد نکاح لفظ زوج سے مستفاد ہے اور اس تقریر سے سوال زائل ہو جائے گا اور بعض نے کہا کہ دخول کی قید حدیث کے ساتھ ثابت ہے اور محدثین نے اس حدیث کو حدیث مشہور قرار دیا ہے، پس خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کو مقید کرنے کا التزام ان پر وارد نہیں ہوتا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے مطلق کے حکم کی چھٹی اور ساتویں مثال بیان فرمانے کے بعد احناف کے مذہب پر دو اشکال اور ان کے جوابات بیان فرمائے ہیں اور ضمناً مطلق اور مجمل کے درمیان فرق بھی بیان فرمایا ہے۔

تشریح قولہ: قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ ۞ الْمَطْلُوبُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَةً فِي حِلِّهِ الْأَطْعَامُ

مطلق کے حکم کی مثال سادس

اس اصول پر حضرت امام ابو حنیفہ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ سے مطلق کو مقید کرنا یا اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس مثال کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ میں سے کسی کے ساتھ تشبیہ دے کر مثلاً ”أَنْتَ عَلَيَّ كَهَيْئَةِ أُخْتِي“ کہہ کر ظہار کر لیا اور اپنے اوپر بیوی کو حرام کر لیا تو ایسے شخص پر کفارہ ظہار لازم ہوتا ہے جس کو سورہ مجادلہ میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے اور کفارہ ظہار علی الترتیب تین چیزوں میں سے ایک ہے کہ (۱) غلام آزاد کرے، (۲) اگر اس پر قادر نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے، (۳) اگر اس پر بھی قادر نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے، اگر اس شخص نے کفارہ ادا کیا تو حیرت برقبہ یا صیام کی صورت میں تو ان دونوں میں ”مَنْ قَبِلَ أَنْ يُتَمَاسَّ“ کی قید مذکور ہے، لیکن اگر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ ادا کیا تو ”مَنْ قَبِلَ أَنْ يُتَمَاسَّ“ کی قید ہے یا نہیں اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب اور دلیل

اگر کسی مظاہر نے مساکین کو کھانا کھلانے کے ساتھ کفارہ ادا کیا اور کچھ مساکین کو کھانا کھلا کر درمیان میں جماع کر لیا اور باقی مساکین کو بعد میں کھانا کھلایا تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ کفارہ ادا ہو جائے گا از سر نو اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے حضرت امام ابو حنیفہ استدلال کرتے ہیں اس آیت سے ”فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا“ اس آیت میں اطعام مطلق ہے اس میں ”مَنْ قَبِلَ أَنْ يُتَمَاسَّ“ کی قید نہیں ہے لہذا اس مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا لہذا اس کو روزوں پر قیاس کر کے عدم مسیس کے ساتھ مقید نہیں کیا جائے گا۔

حضرت امام شافعی اور حضرت امام مالک کا مذہب اور دلیل

ان حضرات کے نزدیک مظاہر نے مساکین کو کھانا کھلانے کے درمیان جماع کر لیا اور کچھ مساکین کو بعد میں کھانا کھلایا تو یہ کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ اس کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا ان حضرات کی دلیل قیاس ہے کہ اطعام الطعام اگر قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لیکن تحریر رقبہ اور روزے تو اس قید کے ساتھ مقید ہیں تو تحریر رقبہ اور روزوں پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی ”مَنْ قَبِلَ اَنْ يَّتَفَاسَّاسًا“ کی قید لگائی جائے گی لہذا کھانا کھلانے کے درمیان مظاہر نے جماع کر لیا تو وہ کفارہ ادا نہ ہوگا از سر نو کفارہ ادا کرنا پڑیگا۔

احناف کی طرف سے جواب: کہ اطعام طعام کے حق میں یہ آیت مطلق ہے اور یہ ”مَنْ قَبِلَ اَنْ يَّتَفَاسَّاسًا“ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اب اس مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا اور تحریر رقبہ اور صوم پر قیاس کر کے اس کو بھی عدم مسمیس اور عدم جماع کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اطعام طعام والا مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اگر زیادتی کریں تو کتاب اللہ کے مطلق کو قیاس کے ذریعے مقید کرنا لازم آئے گا: جو کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کو اس کے اطلاق پر باقی رکھا جائے، اور تحریر رقبہ اور صوم والا مقید اپنی مقید پر جاری ہوگا اگر ان کے درمیان میں جماع پایا گیا تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ جماع سے پہلے تمام روزے ختم ہونا ضروری ہیں۔

قولہ: وَكَذَلِكَ قُلْنَا الرَّقْبَةَ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَالْيَمِينِ مُطْلَقَةً لِّع

مطلق کے حکم کی مثال سابع

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح کفارہ ظہار میں ساتھ مساکین کو کھانا کھلانے کو روزوں پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا اسی طرح ہم کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے ایمان کی قید کے ساتھ مقید نہیں کریں گے، اس کے اندر تو ائمہ کرام کا اتفاق ہے کہ کفارہ قتل اگر تحریر رقبہ کی صورت میں ادا کیا جائے تو اس کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے گا جیسا کہ رب العزت کا ارشاد ہے ”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٌ“ لیکن کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے یا نہیں اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعی کا مذہب اور دلیل

حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے لہذا کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے، رقبہ غیر مؤمنہ کا آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا،

حضرت امام شافعی کی دلیل قیاس ہے کہ تمام کفارات کی چونکہ ایک ہی جنس ہے اور کفارہ قتل میں تحریر رقبہ کے ساتھ ایمان کی قید ہے اس

لئے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں تحریر قہ کو ایمان کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے گا لہذا کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا رقبہ غیر مؤمنہ کے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب اور دلیل

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ قتل میں تو رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے نص کی وجہ سے، لیکن کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری نہیں بلکہ مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہو جائے گا چاہے مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ،

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ قتل تو رقبہ مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید ہوگا کیونکہ قرآن پاک میں مؤمنہ کی قید ہے، لیکن کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں رقبہ مطلق ہے مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے جیسے رب العزت کا ارشاد کفارہ یمین کے بارے میں ”أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ اور کفارہ ظہار کے بارے میں ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا“ لہذا کتاب اللہ کے مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جائے گا۔

احناف کی طرف سے جواب: یہ ہے کہ اگر ہم قیاس کی وجہ سے کتاب اللہ میں تحریر قہ کے ساتھ ایمان کی قید بڑھائیں تو کتاب اللہ کے مطلق کو قیاس کی وجہ سے مقید اور اس پر زیادتی کرنا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں، لہذا کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر جاری رکھتے ہوئے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں تحریر قہ کے ساتھ ایمان کی قید نہیں بڑھائی جائے گی۔

قوله: فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْنَحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْنَحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ الْخ

دو اعتراض: یہاں پر مصنفؒ نے احناف کے بیان کردہ اصول پر کہ کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے اس پر شوافع کی طرف سے وارد ہونے والے دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

اعتراض: (۱) یہ ہے کہ احناف کا مذہب ہے کہ کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”وَأَمْسَحُوا بِرَأْسِ الْوَسِيكُم“ میں مطلقاً بعض رأس کے مسح کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ جس چیز پر باء داخل ہو تو اس کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے اور یہاں پر بھی احناف اور شوافع کے نزدیک بعض رأس مراد ہے اور ”وَأَمْسَحُوا بِرَأْسِ الْوَسِيكُم“ میں باء جمع کیلئے ہے، اور بعض رأس مطلق ہے اس میں ربع رأس بھی داخل ہے اور غیر ربع رأس بھی، تم احناف نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی اس حدیث ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى سَبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ وَخُفَّيْهِ“ کی وجہ سے ربع رأس کی قید لگائی ہے جو کہ خبر واحد ہے حالانکہ تمہارے نزدیک خبر واحد کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ کتاب اللہ سے مطلق بعض رأس کا مسح ثابت ہے لیکن تم نے خبر واحد کے ذریعہ اس مطلق کو ربع رأس کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ یہ تمہارے ہاں جائز نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ بعض راس کے بارے میں کتاب اللہ مطلق ہے ہی نہیں بلکہ یہ مجمل ہے اور مجمل کا بیان خبر واحد کے ساتھ جائز ہوتا ہے، جب یہ مطلق نہیں تو اس کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا بھی لازم نہیں آتا، اس کے مطلق نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ مطلق ہوتا تو اس کے کسی بھی فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار ہوتا حالانکہ اگر کوئی شخص نصف راس کا یا دو ثلث کا مسح کر لے تو وہ کسی کے نزدیک بھی فرض ادا کرنے والا نہیں ہوتا بلکہ احناف ربع راس اور شوافع کے نزدیک تین بالوں کی مقدار مسح کرنا فرض ہے، لہذا یہ آیت بعض راس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے کہ بعض راس کتنا مراد ہے تو مغیرہ بن شعبہ کی حدیث نے اس بعض کی تفسیر کر دی کہ وہ ربع راس مراد ہے۔

قوله: وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلُ الْع

مطلق اور مجمل میں فرق

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اس جواب سے مجمل اور مطلق کے درمیان فرق بھی معلوم ہو گیا کہ مطلق وہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی فرد کو ادا کرنے والا مامور بہ کو ادا کرنے والا شمار کیا جاتا ہے جیسے ”فَاقْرَءْ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ الْفَرَّانِ“ کہ نماز میں جوئی بھی سورت پڑھ لی تو نماز ادا ہو جائے گی،

اور مجمل وہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی فرد کو بجالانے والا مامور بہ کو بجالانے والا نہیں سمجھا جاتا بلکہ شارع علیہ السلام کے بیان کے بغیر مجمل کی مراد پر اطلاع نہیں ہو سکتی جیسے ”وَأَمْسِكُوا بُرْءًا وَاسْكُمُ الْمَجْمَلُ تَهْمُغِيرُهُ بِنِ شَعْبَةَ كِي حَدِيثٍ مِّنْ رَّبِّعِ رَأْسٍ كَيْ سَاحِدِ اس كُيَا نِ كِيَا هِيَا“۔

قوله: وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحُزْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ الْع

اعتراض: (۲) شوافع کی طرف سے احناف پر اعتراض ثانی ہوتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور اس نے عدت گزار کر دوسرے خاوند سے نکاح کر لیا تو اپنے شوہر کے لئے حلال ہونے کے لئے صرف نکاح ثانی ہی کافی ہے یا شوہر ثانی کا وطی کرنا شرط ہے، تو احناف کے نزدیک نکاح کافی نہیں بلکہ شوہر ثانی کا وطی کرنا شرط ہے پھر شوہر اول کے لئے حلال ہوگی۔

اب اعتراض یہ ہے کہ حرمت غلیظہ کو ختم کرنے کے لئے کتاب اللہ نے ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ میں مطلقاً نکاح کا حکم دیا ہے خواہ زوج ثانی وطی کرے یا نہ کرے اور تم احناف نے اس مطلق کو حدیث امرأۃ رفاعہ (جو مشہور حدیث ہے) کی بنا پر زوج ثانی کے دخول اور وطی کے ساتھ مقید کیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعے مقید کرنا جائز نہیں، احناف نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں۔

جواب اول: یہ ہے کہ زوج ثانی کے وطی کرنے کی قید ہم نے حدیث امرأۃ رفاعہ کی بنا پر نہیں لگائی بلکہ ”حَتَّى تَنْكِحَ“ کی بنا پر

لگائی ہے وہ اس طرح کہ نکاح کے دو معنی آتے ہیں،

(۱) حقیقی معنی وطی کرنا جیسے حدیث میں ہے ”فَاِكْحِ الْمَيِّدَ مَلْفُونٌ“ کہ ہاتھ کے ساتھ وطی کرنے والا یعنی استیحاغ بالید کرنے والا ملعون ہے،
(۲) مجازی معنی عقد نکاح، کیونکہ عقد نکاح وطی محال ہونے کا سبب ہے، اگر ہم اس آیت میں ”حَتَّىٰ تَنْكِحَ“ کا معنی عقد نکاح لیں اور ”زَوْجًا غَيْرَهُ“ بھی عقد نکاح پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ زوج وہی ہوتا ہے جس سے نکاح ہوا ہو، تو یہ اعادہ ہو جائے گا کہ عقد نکاح کا ذکر دو مرتبہ ہو گا ایک مرتبہ لفظ نکاح سے اور دوسری مرتبہ لفظ زوج سے اور کلام کو اعادہ پر محمول کرنے کی بنسبت افادہ پر محمول کرنا اولیٰ ہے جیسے مقولہ ہے ”الْإِفَادَةُ أَفْضَلُ مِنَ الْإِعَادَةِ“ اس لئے یہاں نکاح کے لفظ سے وطی کا معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہو گا لہذا آیت کو افادہ پر محمول کرتے ہوئے وطی کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

جوابِ ثانی: یہ کہ حدیث امرأۃ رفاعہ خبر واحد ہے ہی نہیں بلکہ خبر مشہور ہے اور جمہور کا مذہب ہے کہ حدیث مشہور کے ذریعے کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا اور اس پر زیادتی کرنا جائز ہے لہذا احناف پر کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد کے ذریعے مقید کرنے کا اعتراض ہی وارد نہ ہو گا۔

فَصْلٌ فِي الْمَشْتَرَكِ وَالْمَوْوَلِ وَالْمُشْتَرِكِ مَا وَضِعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَوْ لِمَعْنٍ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقِ
مِثَالُهُ قَوْلُنَا ”جَارِيَةٌ“ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَمَةَ وَالسَّيِّئَةَ وَالْمُشْتَرِكِي فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوَكِبِ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا ”بَابِي“ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ وَحُكْمُ الْمَشْتَرَكِ أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُزَادًا بِهِ سَقَطَ إغْتِبَارُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ وَلِهَذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْقُرْءِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مَحْمُولٌ إِمَّا عَلَى الْخِيَصِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا أَوْ عَلَى الطَّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِي بَنِي فَلَانٍ وَلِبَنِي فَلَانٍ مَوَالٍ مِنْ أَعْلَى وَمَوَالٍ مِنْ أَسْفَلٍ فَمَاتَ بَطَلَتْ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ لِاسْتِحْوَاجِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا عَدَمُ الرُّجْحَانِ وَقَالَ ابْنُ حَنِيفَةَ إِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهِ أَنْتَ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّي لَا يَكُونُ مَظَاهِرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكِرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَرْجِعُ جِهَةَ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالْبَيِّنَةِ وَعَلَى هَذَا قَوْلُنَا لَا يَجِبُ التَّطْيِيرُ فِي جَزَاءِ الصَّنِيدِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ”فَجَزَاءُ مِثْلٍ مَا قُتِلَ مِنَ النِّعَمِ“ لِأَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُورَةٍ وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى وَهُوَ الْقِيَمَةُ وَقَدْ أَرِيدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى بِهَذَا النَّصِّ فِي قَتْلِ الْحَقَامِ وَالْعُصْفُورِ وَنَحْوِهِمَا بِالِاتِّفَاقِ فَلَا يَرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ إِذْ لَا غُمُومَ لِلْمَشْتَرَكِ أَصْلًا فَيَسْقُطُ إغْتِبَارُ الصُّورَةِ لِاسْتِحْوَاجِ الْجَمْعِ

ترجمہ: یہ فصل ہے مشترک اور موصول کے بیان میں مشترک وہ لفظ ہے کہ جو دو یا دو سے زیادہ ایسے معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو مختلف الحقیقتیں

ہوں، مشترک کی مثال لفظ جاریہ ہے یہ باندی اور کشتی کو شامل ہے اور لفظ مشتری یہ شامل ہے عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمان کے سیارے کو اور ہمارا قول بائن یہ فرقت اور بیان کا احتمال رکھتا ہے،

اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، اسی وجہ سے علماء کا اس پر اجماع ہوا ہے کہ لفظ قروء جو کتاب اللہ میں مذکور ہے یا تو وہ حیض پر محمول ہے جیسے یہ ہمارا مذہب ہے یا طہر پر جیسا کہ وہ امام شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے بنی فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور بنی فلاں کیلئے موالی اعلیٰ بھی ہیں، یعنی جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے اور موالی اسفل بھی ہیں، یعنی جنکو انہوں نے آزاد کیا ہے پس وصیت کرنے والا فوت ہو جائے تو دونوں فریقوں کے حق میں وصیت باطل ہو جائے گی ان دونوں کو جمع کرنا محال ہونے اور مرجح موجود نہ ہونے کی وجہ سے،

حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”اَنْتِ عَلٰی قَتْلِ اَنْتِ“ تو یہ شخص ظہار کرنے والا شمار نہ ہوگا اس لئے کہ یہ لفظ کرامت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے لہذا بغیر نیت کے حرمت کی جبت کو ترجیح حاصل نہیں ہوگی اور اس اصل پر (کہ مشترک میں جب ایک معنی مراد ہو کر متعین ہو جائے تو دوسرے معنی مراد نہیں ہو سکتا) ہم نے کہا کہ جزاء صید میں مثل صوری واجب نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فَجَزَاءُ قَتْلِ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ“ کیونکہ لفظ مثل مشترک ہے مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان اور مثل معنوی وہ قیمت ہے اور تحقیق اس نص کے ذریعہ کبوتر اور چڑیا کے قتل میں بالاتفاق مثل معنوی مراد لیا گیا ہے پس مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ مشترک میں بالکل عموم نہیں ہے پس مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا دونوں کے درمیان جمع محال ہونے کی وجہ سے ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مشترک کی تعریف کرنے کے بعد مشترک کا حکم بیان کیا ہے اور عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر دو مسئلے بیان کئے ہیں، ایک مسئلہ حضرت امام محمدؒ کے حوالہ سے اور دوسرا مسئلہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے، اس کے بعد عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر مزید ایک مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: فَضَّلُ فِي الْمَشْتَرَكِ وَالْمَوْوَلِ الْخ

مشترک اور مّوول کو اکٹھا بیان کرنے کی وجہ

لفظ کی وضع کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں، (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مّوول، خاص اور عام کی بحث تو تفصیلاً بیان ہو چکی ہے اب یہاں سے مصنف ”مشترک اور مّوول کی تعریف کو بیان فرما رہے ہیں اور دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تاویل دراصل اشتراک ہی کو عارض ہوتی ہے وہ اس طرح کہ اگر لفظ مشترک کے ایک معنی کو ترجیح دی گئی ہو تو وہ مّوول ہے اگر کسی ایک معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو تو وہ مشترک ہے اسی مناسبت کی وجہ سے دونوں کو ایک فصل میں جمع کیا ہے۔

قوله: وَالْمُشْتَرَكُ مَا وَضَعَ لِمُعْتَمِدِينَ مُخْتَلِفِينَ الْح

مشترک کی تعریف

یہاں سے مصنف نے مشترک کی تعریف بیان کی ہے اور اس پر تین مثالیں بیان فرمائی ہیں، فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جس کو دو یا دو سے زیادہ ایسے معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو جن کی حقیقتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے لفظ جار یہ اسے دو معنوں کشتی اور باندی کیلئے وضع کیا گیا ہے کشتی اور باندی کی حقیقت ایک دوسرے سے جدا ہے،

دوسری مثال لفظ مشتری ہے اس کو خریدنے والے آدمی اور آسمان کے سیارے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ان کی حقیقتیں بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں، تیسری مثال بائن ہے ایک معنی فرقت اور جدائی کے ہیں اس وقت یہ "بَانٌ يَبِينُ بَيْنَنَا" سے ہوگا بمعنی جدا ہونا، دوسرا معنی ہے ظاہر ہونا، اس وقت یہ "بَانٌ يَبِينُ بَيْنَنَا" سے ہوگا بمعنی ظاہر ہونے والا، تو لفظ بائن جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے معنی میں مشترک ہے۔

فوائد قیود: مصنف نے مشترک کی تعریف میں جب "مَا وَضَعَ" میں لفظ ما کہا تو لفظ ما بمنزلة جنس کے ہے اس میں موضوع اور مہمل تمام افراد داخل تھے، توجب "وَضَعَ" کہا تو یہ بمنزلة فصل اول کے ہے اس سے مہمل الفاظ نکل گئے، اور جب "لِمُعْتَمِدِينَ مُخْتَلِفِينَ" کہا تو یہ بمنزلة فصل ثانی کے ہے تو اس سے خاص نکل گیا کیونکہ خاص کو ایک ہی معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے، جب کہا "لِمَعَانٍ مُّخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقُ" تو اس سے عام نکل گیا اگرچہ عام کئی معانی پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ مختلفہ الحقائق نہیں ہوتے بلکہ عام کی دلالت محققہ الحقائق افراد پر ہوتی ہے یعنی اس کا ایک ہی معنی مفہوم کلی ہو کر اپنے تمام افراد پر صادق آتا ہے۔

قوله: وَ حَكْمُ الْمُشْتَرَكِ أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُزَادًا بِهِ الْح

مشترک کا حکم

یہاں سے مصنف مشترک کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب کسی دلیل کے ذریعے ایک معنی مراد ہونا متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے یعنی ایک ہی وقت میں اس لفظ سے دوسرا معنی مراد لینا درست نہیں ہوتا، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک لفظ مشترک کے معانی اگر ایک دوسرے کی ضد نہ ہوں تو ایک ہی لفظ سے ایک وقت میں کئی معانی مراد ہو سکتے ہیں جس کو مجموع مشترک کہا جاتا ہے، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں کیونکہ لفظ مشترک کا جو ایک معنی ہوتا ہے وہ اس کا پورے کا پورا معنی ہوتا ہے تو جب ایک معنی اس کے معانی میں سے دلیل کے ذریعے متعین کر لیا تو اسی وقت میں دوسرا معنی مراد نہیں لے سکتے جس طرح ایک لباس کو ایک وقت میں ایک ہی آدمی پہن سکتا ہے دوسرا نہیں پہن سکتا، اسی طرح لفظ مشترک سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہو سکتا ہے ایک ہی وقت میں کئی معانی مراد نہیں

ہو سکتے، اسی وجہ سے علماء نے اتفاق کیا ہے کہ قرآن پاک میں ”فَلَاحَ قَرْوٍ“ میں جو لفظ ”قَرْوٍ“ ہے یا تو یہ حیض کے معنی میں ہے جیسا کہ ہمارے علماء احناف کا مذہب ہے یا طہر کے معنی پر محمول ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی کا مذہب ہے، اب چونکہ عموم مشترک جائز نہیں اس لئے احناف نے دلائل میں غور کر کے اس کا معنی حیض متعین کر لیا شوافع نے دلائل میں غور کر کے طہر معنی متعین کر لیا ہے، اگر عموم مشترک جائز ہوتا تو ہر ایک اس لفظ سے دو معنی مراد لے لیتا حالانکہ دونوں معنی کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں صرف ایک ہی معنی مراد ہے۔

قوله: وَقَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْحَىٰ لِمَوَالِيٍّ بَنِي فَلَانَ الْعِ

عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید پر مسئلہ اولیٰ

پہلے یہ سمجھئے کہ موالی جمع ہے مولیٰ کی اور مولیٰ دو معنوں میں مشترک ہے ایک معنی معنی آزاد کرنے والا اس کو مولیٰ اعلیٰ کہتے ہیں دوسرا معنی معنی آزاد کیا ہوا اس کو مولیٰ اسفل کہتے ہیں،

اب یہاں سے مصنف نے عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید پر حضرت امام محمدؒ کے حوالہ سے ایک مسئلہ بیان فرمایا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال بنو فلاں یعنی بنو خالد کے مولیٰ کو دیدینا اور اس نے مولیٰ کی مراد متعین نہیں کی اور فوت ہو گیا اور بنو خالد کے مولیٰ اعلیٰ بھی ہیں جنہوں نے بنو خالد کو آزاد کیا تھا، اور بنو خالد کے مولیٰ اسفل بھی ہیں جن غلاموں کو بنو خالد نے آزاد کیا تھا، تو موصیٰ کی یہ وصیت مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کے حق میں باطل ہو جائے گی کیونکہ مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کو ایک لفظ میں جمع کرنا محال ہے اور عموم مشترک ناجائز ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں دے سکتے کیونکہ ترجیح کیلئے کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

قوله: وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَ لِرُؤُوسِهِ أَنْتَ عَلَيَّ مِثْلَ أُمِّي الْعِ

عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید پر مسئلہ ثانیہ

یہاں سے مصنف عموم مشترک کے عدم جواز کی تائید پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے ایک مسئلہ بیان فرما رہے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتَ عَلَيَّ مِثْلَ أُمِّي“ تو بغیر نیت کے یہ آدمی ظہار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ ”أَنْتَ عَلَيَّ مِثْلَ أُمِّي“ میں مثل امی کا لفظ مشترک ہے یہ عزت کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کہ جس طرح میری ماں عزت والی ہے تو بھی عزت والی ہے، اور یہ لفظ حرمت کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کہ جس طرح میری ماں وطی کے اعتبار سے مجھ پر حرام ہے اسی طرح تو بھی مجھ پر حرام ہے، اب دونوں معنوں کا اکٹھے جمع کر کے مراد لینا تو محال ہے کیونکہ عموم مشترک لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے اور ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح بھی نہیں دی جاسکتی کیونکہ ترجیح بلا مرجح لازم آنے کا بائیں اگر اس نے حرمت کی نیت کی ہو تو پھر ظہار بن جائے گا۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا أَقْلُنَا لَا يَجِبُ النَّظِيرُ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ الْعِ

عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی مثال

یہاں سے مصنف نے عموم مشترک کے ناجائز ہونے پر ایک مثال بیان فرمائی ہے جس کا سمجھنا موقوف ہے ایک فقہی مسئلہ پر، وہ مسئلہ یہ ہے کہ حالت احرام میں بحری شکار بالاتفاق حلال ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے "أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ" کہ تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے لیکن محرم کے لئے خشکی کا شکار بالاتفاق حرام ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" کہ تم پر خشکی کا شکار حرام کیا گیا ہے جب تک تم حالت احرام میں ہو، اب اگر محرم نے حالت احرام میں خشکی کا شکار کر لیا تو اس پر جزا کیسی لازم آئے گی اس میں شیخین اور ائمہ ثلاثہ اور حضرت امام محمد رحمہم اللہ کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ اور حضرت امام محمد کے نزدیک اگر اس کی نظیر ملتی ہے یعنی مقتول شکار کا مثل پالتو جانوروں میں سے اگر موجود ہو تو محرم اس طرح کا جانور خرید و فروخت کرے گا اور اس کی نظیر واجب ہوگی لیکن اگر اس کی نظیر نہیں ملتی تو اس کی قیمت واجب ہوگی لیکن شیخین کے نزدیک اس صورت میں اس کی قیمت واجب ہوگی چاہے اس کی نظیر ملتی ہو یا نہ ملتی ہو،

اب مسئلہ سمجھنے کے بعد مصنف کی مثال سمجھئے کہ قرآن پاک میں ہے "فَجَزَاءٌ مِّمَّا قُتِلَ مَا قُتِلَ مِنَ النَّعَمِ" میں مثل کا لفظ مثل صوری اور مثل معنوی یعنی قیمت میں مشترک ہے اب یہاں دو معنی میں سے کوئی معنی مراد لیں تو یہاں صرف مثل معنوی ہی واجب کریں گے کیونکہ بعض صورتوں میں جب مثل صوری نہ مل سکتی ہو جیسے پرزیا، کبوتر اور وہ جانور جنکی کوئی مثل نہیں، تو بالاتفاق مثل معنوی واجب ہوتی ہے اور وہ جانور جن کی کوئی مثل موجود ہے جیسے برن کی مثل بکری، خرگوش کی مثل بکری کا بچہ اور نیل گائے کی مثل گائے وغیرہ میں بھی مثل صوری مراد نہیں لی جائے گی ورنہ تو "فَجَزَاءٌ مِّمَّا قُتِلَ" سے مثل صوری اور مثل معنوی دونوں مراد ہوں گے تو یہ عموم مشترک ہو جائیگا اور عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے مثل صوری اور مثل معنوی کا جمع کرنا محال ہے لہذا اس آیت میں مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور تمام جانوروں کے شکار میں مثل معنوی ہی واجب ہوگی۔

ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصْنَعُ مُؤَوَّلًا وَخُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ اِحْتِمَالِ الْخَطَا، وَمِثْلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا إِذَا أُطْلِقَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ وَلَوْ كَانَتْ النُّقُودُ مُخْتَلَفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لَمَّا ذَكَرْنَا وَحُمِلَ الْأَقْرَأُ عَلَى الْخِيَصِ وَحُمِلَ النِّكَاحُ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوُطِيِّ وَحُمِلَ الْكِنَايَاتُ حَالِ مُذَاكِرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا الدِّينُ الْمَانِعُ مِنَ الزُّكُوتِ يُضَرَفُ إِلَى أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدِّينِ وَقَرَعَ مُحَمَّدٌ عَلَى هَذَا فَقَالَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَى نَصَابٍ وَلَهُ نَصَابٌ مِنَ الْعَنْمِ وَنَصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُضَرَفُ الدِّينُ إِلَى الدَّرَاهِمِ حَتَّى لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبَ الزُّكُوتُ عَنْهُ فِي نَصَابِ الْعَنْمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِنِجَانٍ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَخُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا

مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ ذَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بَخَارٍ فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بَخَارٍ تَفْسِيرُهُ لَهُ فَلَوْلَا ذَلِكَ لَكَانَ مُنْصَرَفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيُتَرَجَّحُ الْمَفْسَرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ

ترجمہ: پھر جب مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے رائج ہو جائے تو وہ مؤول ہو جاتا ہے اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس کے اوپر عمل کرنا واجب ہوتا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ اور اس کی مثال احکام شریعیہ میں وہ ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے بیع میں ثمن کو مطلق چھوڑا ہو تو وہ غالب نقد پر محمول ہوگی اور یہ بطریق تاویل ہوگا، اور اگر نقد و مختلف ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی مذکورہ دلیل کی وجہ سے، اور لفظ قروء کو حیض کے معنی پر محمول کرنا اور اس آیت کریمہ ”حَتَّىٰ تَخْضَجَ“ میں نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور مذکرہ طلاق کے وقت الفاظ کنایات کو طلاق کے معنی پر محمول کرنا تاویل کی اس قسم میں سے ہے،

اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا کہ جو دین مانع زکوٰۃ ہے اس کو دو مالوں میں سے زیادہ آسان مال کی طرف پھیرا جائے گا قرض ادا کرنے کیلئے، اور امام محمدؒ نے اسی اصول پر متفرع کیا ہے پس فرمایا ہے کہ جب مرد نے کسی عورت سے ایک نصاب پر نکاح کر لیا اور اس کے پاس ایک نصاب بکریوں کا ہے اور دوسرا نصاب دراہم کا ہے تو قرض کو دراہم کے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا حتیٰ کہ اگر دونوں نصابوں پر سال گزر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

اور اگر متکلم کے بیان سے مشترک کے کسی معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو مشترک مفسر ہو جائے گا، اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں آدمی کے مجھ پر بخارا کے دراہم میں سے دس دراہم ہیں تو اس آدمی کا قول ”مِنْ نَقْدٍ بَخَارٍ“ اس کیلئے تفسیر ہوگا اور اگر یہ نہ ہوتا تو بطریق تاویل شبر کی غالب نقدی کی طرف پھیر دیا جاتا پس مفسر رائج ہوگا اور غالب نقد بلد واجب نہیں ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے مؤول کی تعریف، اس کا حکم اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور مؤول

اور مفسر کے درمیان فرق بیان کرنے کے بعد ضمناً مفسر کی تعریف اور حکم بیان کیا ہے۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وَجْهِهِ الْمَشْتَرِكِ بِغَالِبِ الْخ

مؤول کی تعریف

مؤول لغت میں ”أَوَّلُ“ بمعنی رجحان سے ماخوذ ہے اور اصطلاح میں مؤول کہتے ہیں کہ مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے یعنی خبر واحد یا قیاس یا دوسرے قرائن سے رائج ہو جائے تو وہ مشترک مؤول بن جاتا ہے۔

مؤول کا حکم

اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ، غلطی کا احتمال اس لئے ہوتا ہے کہ مجتہد جب اپنے اجتہاد سے مشترک کے معانی

میں سے کسی ایک معنی کو دلیل کے ساتھ ترجیح دے گا اور اجتہاد میں غلطی کا بھی احتمال ہوتا ہے جسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "الْمُجْتَهِدُ يَخْطَا وَيُصِيبُ" لیکن اس غلطی کے احتمال کے باوجود کتاب اللہ کے مؤول پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لیکن اس کا انکار کفر نہیں ہوتا۔

قوله: وَمِثْلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا الْخ

احکام شرعیہ میں مؤول کی مثال

کہ اگر ایک شخص نے عقد بیع میں ثمن کو مطلق رکھا اور کوئی تعین نہیں کی اور اس شہر میں مختلف اوصاف کے دراہم رائج ہیں جو مالیت میں سب برابر ہیں تو ثمن اس شہر کے مروجہ دراہم کے مطابق ادا کی جائے گی، یعنی وہ دراہم مراد ہوں گے جن کا رواج اس شہر میں زیادہ ہو اور شہر کی غالب نقدی کا متعین ہونا بطریق تاویل ہے، کیونکہ نقدیہاں کئی اوصاف کے درمیان مشترک ہیں اور مشترک کے معانی میں سے ایک معنی کی تعین کسی قرینہ کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں پر قرینہ یہ ہے شہر میں جس کا رواج زیادہ تھا اس کو متعین کر دیا اور غلبہ رواج کی وجہ سے مشترک دراہم کے ایک معنی کو ترجیح دینا یہی مؤول ہے،

اگر اس شہر میں ایسے نقد و رائج ہیں جن کی مالیت مختلف ہے یعنی بعض دراہم کی مالیت زیادہ ہے اور بعض کی کم لیکن رواج میں سب برابر ہیں تو اس صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے تمام دراہم مراد لینا محال ہے اور ترجیح کوئی بھی قرینہ موجود نہیں، ہاں اگر کسی دراہم کو بیان کر دے تو بیع درست ہو جائے گی کیونکہ مشتری کے بیان کر دینے سے ثمن کی وہ جہالت ختم ہو گئی جو مفطی الی النزاع تھی، اور بیان کر دینے کے بعد جہالت باقی نہ رہی لہذا بیع جائز ہو جائے گی۔

قوله: وَحُفْلُ الْأَفْرَاءِ عَلَى الْخَنِيصِ الْخ

مؤول کی تین مثالیں

یہاں سے مصنف مؤول کی تین مثالیں بیان فرما رہے ہیں، پہلی مثال "وَحُفْلُ الْأَفْرَاءِ الْخ" اور دوسری مثال "وَحُفْلُ الْبَنَاحِ الْخ" اور تیسری مثال "وَحُفْلُ الْكُنَايَاتِ الْخ" سے ہے۔

مثال اول: قرآن پاک کی اس آیت "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" میں لفظ قرو، حیض اور طہر دو معنوں کے درمیان مشترک ہے حضرت امام ابو حنیفہ نے بعض دلائل کی وجہ سے حیض والے معنی کو ترجیح دی ہے اور حضرت امام شافعی نے بعض دلائل کی بنا پر طہر والے معنی کو ترجیح دی ہے اور قرو، کے دو مشترک معنوں میں سے ایک کو دلیل اور قرینہ سے ترجیح دینا تاویل اور مؤول کہلاتا ہے باقی قرو، بمعنی حیض کے ہے اس کی تفصیل خاص کی بحث میں گزر چکی ہے۔

مثال ثانی: قرآن پاک کی اس آیت ”حَتَّىٰ تَخْجُجَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ میں لفظ تَخْجُجَ دو معنوں کے درمیان مشترک ہے (۱) عقد نکاح (۲) وطی کرنا، حضرت امام ابو حنیفہ کا بعض دلائل سے وطی والا معنی مراد لینا اور حضرت امام شافعی کا بعض دلائل کی بنا پر عقد نکاح والا معنی مراد لینا یہ تاویل کہلاتا ہے اور ان دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بعد یہ لفظ مؤول بن جائے گا۔

مثال ثالث: اگر خاوند اور بیوی میں لڑائی چل رہی تھی اور بیوی خاوند سے طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی تو اس کے جواب میں خاوند نے ”أَنْتِ بَسَائِلٌ“ کہا اور لفظ بَسَائِلٌ ظہور اور فرقت کے معنی کے درمیان مشترک ہے لیکن مذکورہ طلاق کے قرینہ سے طلاق والا معنی مراد لینا تاویل کہلاتا ہے اور ان دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنی کو مراد لینے کے بعد یہ لفظ مؤول بن گیا ہے۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الَّذِينَ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ

مؤول کی بحث سے ایک اصول کی تخریج

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ مؤول کی بحث سے ایک اصول معلوم ہوا کہ جب کسی لفظ کے معنی میں متعدد احتمال ہوں تو غالب رائے سے اس کو ایک معنی کی طرف پھیر دیا جائے گا، اسی اصول پر مصنف نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جو شخص چند نصابوں کا مالک ہو مثلاً وہ دراہم اور دنانیر کے نصاب کا بھی مالک ہے اور سامان تجارت کے نصاب کا بھی اور جانوروں کے نصاب کا بھی مالک ہے اور مقروض آدمی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو اس قرض کو ایسے نصاب کی طرف پھیرا جائے گا جس سے ذین کا ادا کرنا آسان ہو، تو اس قرض کو اؤلاقہ یعنی دراہم اور دنانیر کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ ان کے ذریعہ قرض ادا کرنا آسان ہے اور اس نصاب کو بیچنا نہیں پڑتا جب اس نصاب سے قرض کی مکمل ادائیگی ہو جائے تو بقیہ دونوں نصابوں سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی اور درہم و دنانیر کے نصاب پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ نصاب مستغرق بالذین ہے اور جو مال مستغرق بالذین ہو اس پر زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی۔

قوله: وَفَرَعَ مُحَمَّدٌ عَلَىٰ هَذَا

حضرت امام محمدؒ کے حوالہ سے ایک مسئلہ کی تفریع

یہاں سے مصنف قرض کو آسان مال کی طرف پھیرنے کے اصول پر حضرت امام محمدؒ کے حوالے سے ایک مسئلہ کی تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس سے کہا کہ میں تمہیں مہر میں مال کا ایک نصاب دوں گا اور نصاب کو معین نہیں کیا بلکہ مبہم چھوڑا اور اس کے پاس ایک ہریوں کا نصاب ہے اور دوسرا دراہم کا نصاب ہے، تو اس صورت میں مہر کے قرض کو دراہم کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ ہریوں کی نسبت دراہم کے ذریعہ قرض ادا کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے کیونکہ اس میں فروخت کی ضرورت نہیں پیش آتی،

حتیٰ کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گزر گیا تو حضرت امّا مجتہد کے نزدیک کمبریوں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم کے نصاب میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیونکہ دراہم کا نصاب مہر کے قرض میں مستغرق ہے اور جو مال مستغرق بالذین ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی لہذا معلوم ہوا کہ مہر والا قرضہ بھی وجوب زکوٰۃ سے مانع ہوتا ہے خواہ مہر معجل ہو یا مؤجل۔

قوله: وَلَوْ تَزَجَّجَ بَعْضُ وَجْهِهِ الْمَشْتَرِكِ الْح

مؤول اور مفسر کے درمیان فرق

یہاں سے مصنف مؤول اور مفسر کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں، کہ مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو اگر متکلم کی جانب سے بیان کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے یعنی متکلم صراحتاً اپنی مراد بیان کر دے یا متکلم کی طرف سے کوئی قطعی دلیل پائی گئی ہو کہ محتمل معانی میں سے ایک معنی کو متکلم بیان کر دے تو متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے تو وہ مشترک مفسر بن جائے گا، لہذا مؤول اور مفسر کے درمیان فرق یہ ہوا کہ مؤول اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معنوں میں سے ایک معنی کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ ترجیح حاصل ہوئی ہو اور خبر واحد اور قیاس یہ ظنی ہیں، اور مفسر اس مشترک کا نام ہے جس کے محتمل معنوں میں سے ایک معنی کو متکلم کے بیان کے ذریعہ ترجیح حاصل ہوئی ہو اور متکلم کا یہ بیان دلیل قطعی ہے۔

قوله: وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا الْح

مفسر کا حکم

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی یقینی طور پر واجب ہوتا ہے اس میں مؤول کی طرح غلطی کا احتمال نہیں ہوتا، اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر اقرار کرتے ہوئے کہا ”لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا“ کہ فلاں آدمی کے مجھ پر بخارا کے دس دراہم ہیں، کیونکہ دراہم کا لفظ کنی شہروں کے دراہم کے درمیان مشترک تھا تو متکلم نے اپنی طرف سے ”مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا“ کہہ کر ان درہموں کو بیان کر دیا اور متعین کر دیا لہذا اس پر دس دراہم بخارا شہر کے دلیل قطعی سے متعین ہو گئے ہیں اور متکلم کا تفسیر کرنا یہ دلیل قطعی ہوتا ہے اگر وہ شخص ”مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا“ نہ کہتا تو پھر بطریق تاویل غالب نقد بلد ہی واجب ہوتے اور مشترک مؤول ہوتا، لیکن متکلم نے چونکہ ”مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا“ کہہ کر مشترک کو مفسر بنا دیا ہے اور خود تفسیر کر کے درہموں کو متعین کر دیا ہے لہذا مفسر کو ترجیح ہوگی اور اب اس پر نقد بخارا ہی واجب ہو گئے۔

تم بحث المشترك والمؤول بحمد الله تعالى

فصلٌ فی الحقیقة والمجاز کل لفظ وضعه واصنع اللغة بآزاء شئی فهو حقیقة ولو استعمل فی غیره یكون مجازاً لا حقیقة ثم الحقیقة مع المجاز لا یجتمعان ارادة من لفظ واحد فی حالة واحدة ولهذا قلنا لما ارید ما یدخل فی الصاع بقوله علیه السلام "لا تبیعوا الذرهم بالذرهمن ولا الصاع بالصاعین" سقط اعتبار نفس الصاع حتی جاز بیع الواحد منه بالاثین ولما ارید الوقاع من آية الملامسة سقط اعتبار اعادة المس بالید قال محمداً اذا اوصی لموالیه وله موال اعتقهم ولموالیه موال اعتقوهم كانت الوصیة لموالیه ذون موالی موالیه وفی السیر الکبیر لو استامن اهل الحرب علی ابائهم لاتدخل الاجذائ فی الامان ولو استامنوا علی أمهاتهم لایثبت الامان فی حق الجدات

ترجمہ: یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے، ہر وہ لفظ کہ جس کو وضع لغت نے کسی شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو وہ لفظ اس شئی کیلئے حقیقت ہوگا اور اگر اس لفظ کو اس کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو تو وہ مجاز ہوگا حقیقت نہیں ہوگا، پھر حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہوتے ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں مراد ہوتے ہوئے، اسی وجہ سے کہا ہے کہ جب حضور اقدس ﷺ کا ارشاد "لا تبیعوا الذرهم بالذرهمن ولا الصاع بالصاعین" سے داخل صاع مراد لیا گیا ہے تو نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو جائے گا حتی کہ ایک صاع کو دو صاع کے مقابلہ میں فروخت کرنا جائز ہے اور جب آیت ملامت سے صاع مراد لیا گیا تو ہاتھ سے چھونے کے مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو گیا، اور حضرت امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کیلئے ایسے موالی ہیں کہ اس نے جن کو آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے بھی ایسے موالی ہیں جنہوں نے ان کو آزاد کیا ہے تو وصیت موصی کے موالی کیلئے ہوگی، نہ کہ اس کے موالی کے موالی کیلئے، اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر دار الحرب کے کافروں نے اپنے آباء پر امن طلب کیا تو اجداد امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر ان دار الحرب کے کافروں نے اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو جدات کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے حقیقت اور مجاز کی تعریف کے بعد جمع بین الحقیقت والمجاز کا حکم بیان فرمایا ہے پھر جمع بین الحقیقة والمجاز کے جائز نہ ہونے پر مثالیں پیش کی ہیں۔

تشریح: قوله: فضل فی الحقیقة والمجاز الخ

حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں ذکر کرنے کی وجہ

اس سے پہلے نظم کتاب اللہ کی تقسیم معنی وضعی کے اعتبار سے تھی اور اس کی چار قسمیں تھیں، خاص، عام، مشترک، مؤول، جن کی بحث تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے اب یہ نظم کتاب اللہ کی دوسری تقسیم استعمال فی المعنی کے اعتبار سے ہے، لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کے اعتبار سے

بھی نظم کتاب اللہ کی چار اقسام ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ، پہلی دو قسموں حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں ذکر کیا ہے کیونکہ حقیقت اور مجاز دونوں آپس میں ضدین ہیں اور ”تَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَحْضَادِهَا“ کہ اشیا کو ان کی ضد سے پہچانا جاتا ہے اس لئے مصنف نے حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کیلئے ایک فصل میں ذکر فرما دیا ہے۔

قوله: كُلُّ لَفْظٍ وَضْعُهُ الْخ

حقیقت کا لغوی معنی: حقیقت کے لغوی معنی یہ ہیں کہ حقیقۃً، فعلیۃً کے وزن پر ”حَقٌّ يَحِقُّ حَقًّا وَحَقِيقَةً“ کا مصدر ہے بمعنی ثابت ہونا تو حقیقت کا معنی ہوگا ”الْلَفْظُ الَّذِي اثْبَتَ فِي مَحَلِّهِ“ کہ وہ لفظ جو اپنے محل یعنی معنی میں ثابت ہو چونکہ حقیقت اپنے معنی موضوع لہ پر ثابت رہتی ہے اس لئے اس کو حقیقت کہہ میں، اور اگر حقیقۃً کا مصدر مبنی للمفعول ہو تو پھر معنی ہوگا ”الْلَفْظُ الْمُنْبَتُ فِي مَحَلِّهِ“ کہ وہ لفظ جسے اپنے محل میں ثابت کیا گیا، و چونکہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اس کے موضوع لہ اور اصلی معنی میں یقینی طور پر ثابت کیا جاتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے۔

حقیقت کی اصطلاحی تعریف: ہر وہ لفظ کہ جس کو واضع لغت نے کسی شئی کے مقابلہ میں وضع کیا ہو اور وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو وہ لفظ اس شئی کیلئے حقیقت ہوگا جیسے لفظ اسد کو واضع لغت نے شیر کے مقابلہ میں وضع کیا ہے جب یہ لفظ شیر کے معنی میں استعمال ہو تو یہ حقیقت ہوگا۔

وضع کے اعتبار سے حقیقت کی اقسام

حقیقت کی تین قسمیں ہیں، (۱) حقیقت لغویہ، (۲) حقیقت شرعیہ، (۳) حقیقت عرفیہ

(۱) **حقیقت لغویہ:** اگر واضع لغت نے ایک لفظ کو ایک معنی کیلئے وضع کیا ہو اور وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت لغویہ کہتے ہیں جیسے لفظ اسد کو واضع لغت نے نیکل مخصوص یعنی شیر کیلئے وضع کیا ہے اور یہ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت لغویہ کہیں گے، اگر لفظ اسد بہادر آدمی کے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز لغوی کہیں گے۔

(۲) **حقیقت شرعیہ:** اگر کسی لفظ کو شارع علیہ السلام نے ایک معنی کیلئے وضع کیا ہو اور وہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت شرعیہ کہیں گے جیسے لفظ صلوٰۃ کو شریعت نے ارکان مخصوصہ یعنی نماز کیلئے وضع کیا ہے لہذا اگر اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت شرعی کہیں گے اور اگر لفظ صلوٰۃ رحمت اور دعا وغیرہ کے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز شرعی کہیں گے۔

(۳) **حقیقت عرفیہ:** اگر کسی لفظ کو عرف عام یا عرف خاص نے ایک معنی کیلئے وضع کیا ہو اور وہ لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت عرفی کہیں گے جیسے لفظ دآبہ کو عرف نے چوپایہ کیلئے وضع کیا ہے اگر اس معنی میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت عرفی کہیں گے اور اگر لفظ دآبہ دوسری چیزیں چوہنٹی، بکھی وغیرہ کیلئے استعمال ہو تو اس کو مجاز عرفی کہیں گے۔

قوله: وَلَوْ اسْتَعْمِلَ فِي غَيْرِهِ يَكُونُ مَجَازًا الْخ

مجاز کا لغوی معنی: مجاز مصدر میمنی ہے لیکن فاعل کے معنی میں ہے اور یہ ”جاز یَجْوزُ جَوَازًا“ سے لیا گیا ہے بمعنی تجاوز کرنے والا، مجاز کو بھی مجاز اسی لئے کہتے ہیں کہ لفظ معنی موضوع لہ سے تجاوز کر کے دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگ گیا ہے، اگر مجاز میم کے فتح کے ساتھ ہو تو اس وقت ظرف ہوگا بمعنی تجاوز کرنے کی جگہ۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف: اگر لفظ معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں جیسے لفظ اسد کو اگر بہادر آدمی کیلئے استعمال کریں تو لفظ اسد بہادر آدمی کے معنی میں مجاز ہوگا،

اسی طرح مجاز کی بھی تین قسمیں ہیں، (۱) مجاز لغوی (۲) مجاز شرعی (۳) مجاز عرفی، جو اوپر بیان ہو چکی ہیں۔

قوله: ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ الْخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا حکم

یہاں سے مصنفؒ نے جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا حکم بیان کیا ہے پھر اس کی تائید میں قرآن پاک اور حدیث مبارکہ سے مثالیں پیش کی ہیں، حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے یعنی ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے معنی حقیقی بھی مراد ہوں اور معنی مجازی بھی یہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے، خلیفہ اصل کے ساتھ ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتا جیسے وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے ایک وقت میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے اصل ہوگا یا خلیفہ، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد لے سکتے ہیں۔

قوله: وَلِهَذَا قُلْنَا لَمَّا أَرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ الْخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال اول

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں حدیث سے ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے

”لَا تَبْتَغُوا الدِّينَ هُمْ بِالْذِّهْمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ“ کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض میں فروخت نہ کرو، اب اس حدیث پاک میں صاع کے دو معنی ہیں ایک حقیقی معنی کہ لکڑی کا وہ پیمانہ جس میں گندم وغیرہ کو مپا جاتا ہے دوسرا معنی مجازی ”مافی الصاع“ اور ”مایدخل فی الصاع“ یعنی وہ چیز جو صاع کے اندر ڈالی جاتی ہے جیسے گندم، جو، وغیرہ اب لفظ صاع سے اس حدیث پاک میں دونوں معنی مراد نہیں ہیں ورنہ لفظ واحد میں حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے، لہذا اس حدیث پاک میں بالاتفاق مجازی معنی یعنی مافی الصاع ہی مراد ہے کہ ایک صاع گندم کو دو صاع گندم کے مقابلہ میں نہ پتھو، اور حقیقی معنی مراد نہیں ہے لہذا لکڑی کے ایک صاع کو دو صاع کے بدلے بیچنا جائز ہوگا۔

قوله: وَلَمَّا أُرِيدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمَلَامَسَةِ الْعِ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال ثانی

یہاں سے مصنف حضرت امام ابو حنیفہ کی تائید میں قرآن پاک سے دوسری مثال بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک با وضو مرد، عورت کو ہاتھ سے چھوئے تو مس مرآة سے وضو نہیں ٹوٹتا، جب کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک مس مرآة سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، حضرت امام شافعی استدلال کرتے ہیں قرآن پاک کی اس آیت ”أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ سے اور حضرت امام شافعی ”أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ“ کا مطلب بیان کرتے ہیں کہ تم نے اگر مس مرآة کیا ہو اور پانی نہ ملے تو تیمم کر لیا کرو، حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے کہ مس کے دو معنی آتے ہیں (۱) حقیقی معنی مس بالید ہے (۲) مجازی معنی جماع ہے، تو اس آیت میں مجازی معنی یعنی جماع بالاتفاق مراد لیا گیا ہے کیونکہ شوافع کے نزدیک بھی اگر کسی شخص نے اپنی اہلیہ سے جماع کیا اور پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے جنبی کیلئے تیمم کی اجازت دی گئی ہے تو اس آیت میں حقیقی معنی مس بالید مراد نہیں ہے ورنہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

قوله: قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْضَى لِمَوَالِيهِ الْعِ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال ثالث

یہاں سے مصنف جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ناجائز ہونے پر امام محمد کے حوالے سے تیسری مثال پیش کر رہے ہیں مثال سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیں کہ موالی مولیٰ کی جمع ہے مولیٰ کا حقیقی معنی معتق یعنی مولیٰ اعلیٰ اور معتق یعنی مولیٰ اسفل ہے اور مجازی معنی معتق المعق یعنی آزاد کئے ہوئے کے آزاد کردہ غلام،

اب مثال سمجھیں کہ حضرت امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر کسی حرا اصل یعنی پیدائشی آزاد آدمی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کیلئے

موالی اسفل بھی ہیں جن کو اس نے آزاد کیا ہے اور اس کے موالی کے موالی بھی ہیں یعنی اس کے آزاد کردہ غلاموں کے بھی آزاد کردہ غلام ہیں، تو اس صورت میں یہ وصیت اس کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کیلئے ہوگی، اور موالی کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلاموں کیلئے نہیں ہوگی، کیونکہ موالی حقیقی معنی ہے اور یہاں حقیقت مراد ہوگی یعنی وصیت کرنے والے کے آزاد کردہ غلام مراد ہوں گے اور موالی کے موالی مراد نہ ہوں گے ورنہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

قوله: وفى السیر الکبیر لو استأمن الحج

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر مثال رابع

یہاں سے مصنف جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے عدم جواز پر حضرت امام محمدؒ کے حوالے سے چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے اپنی کتاب سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر دار الحرب کے کفار نے اپنے آباء کیلئے مسلمانوں سے امان طلب کی اور مسلمانوں نے ان کو امان دیدی تو یہ امان صرف باپوں کیلئے ہوگی اور اجداد یعنی داداؤں اور ناناؤں کیلئے امان ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ آباء یہ جمع ہے اب کی اس کا حقیقی معنی باپ ہے اور اس کا مجازی معنی دادا اور نانا ہے اور چونکہ کافروں نے صرف امان اپنے باپوں کیلئے طلب کی تھی تو اب یہ امان داداؤں اور ناناؤں کیلئے ثابت نہیں ہوگی کیونکہ جب لفظ کا حقیقی معنی مراد لے لیا ہے تو مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے ورنہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے،

اسی طرح کفار نے جب اپنی امہات کیلئے امان طلب کی تو یہ امان صرف ماؤں کے حق میں ثابت ہوگی دادیوں اور نانیوں کے حق میں ثابت نہیں ہوگی کیونکہ امہات یہ جمع ہے ام کی اس کا حقیقی معنی ماں ہے اور مجازی معنی دادی، پردادی، نانی، پر نانی وغیرہ ہے جب حقیقی معنی مراد لے لیا تو مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

وعلى هذا قلنا اذا وصى لانيكار بنى فلان لا تدخل المصابة بالفجور في حكم الوصية ولو وصى لبنى فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه دون بنى بنيه قال اصحابنا لو حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية كان ذلك على العقد حتى لو زنى بها لا يحنك ولئن قال اذا حلف "لا يصنع قدمة في دار فلان" يحنك لو دخلها خافياً او متنعلاً او زاكياً وكذلك لو حلف لا يسكن دار فلان يحنك لو كانت الدار ملكاً لفلان او كانت بأجرة او عارية وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك لو قال "عنده خمر يوم يقدم فلان" فقدم فلان لئلا او نهراً يحنك قلنا وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحكم الغزف والدخول لا يتفاوت في الفضلين ودار فلان صار مجازاً عن دار مسكونة له وذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكاً له او كانت بأجرة له واليوم في مسئلة القنوم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم

إذا أُصنِفَ إلى فَعْلٍ لَا يَمْتَدُّ بِكَوْنٍ عِبَارَةً عَنْ مَطْلُوقِ الْوَقْتِ كَمَا عَرَفَ فَكَانَ الْجَنْثُ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا
بِطَّرِيقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمہ: اور اسی اصل مذکور پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے وصیت کی بنی فلاں کی یا کرہ لڑکیوں کیلئے تو وصیت میں وہ لڑکی داخل نہ ہوگی جس کا پردہ بکارت زنا کے ساتھ زائل کر دیا گیا ہے اور اگر کسی آدمی نے وصیت کی فلاں کے بیٹوں کیلئے اور فلاں آدمی کے بیٹے اور پوتے دونوں میں تو وصیت اس کے بیٹوں کیلئے ہوگی نہ کہ اس کے پوتوں کیلئے، ہمارے اصحاب حنفیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں لجنیہ سے نکاح نہیں کروں گا تو اس کی یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی یہاں تک کہ اگر اس شخص نے اس سے زنا کر لیا تو حائث نہیں ہوگا، اور اگر کوئی آدمی اعتراض کرے کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ فلاں شخص کے گھر میں وہ قدم نہیں رکھے گا تو وہ حائث ہو جائے گا خواہ وہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر، اور اسی طرح اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں نہیں رہے گا تو وہ حائث ہو جائے گا خواہ وہ گھر فلاں کی ملک ہو یا کرائے پر یا اجرت پر ہو اور یہ جمع بین الحقیقہ والمجاز ہے، اور اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آوے پس وہ حائث ہو جائے گا خواہ وہ فلاں رات کو آیا ہو یا دن کو آیا ہو،

ہم جواب میں کہیں گے کہ وضع قدم عرف کے حکم کی وجہ سے دخول سے مجاز ہو گیا ہے اور دخول دونوں صورتوں میں متفاوت نہیں، اور دار فلاں اس کے دار مسکونہ سے مجاز ہو گیا ہے اور یہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہے کہ اس کا گھر ملکیت کا ہو یا کرائے پر لیا ہو، اور مسئلہ قدم میں یوم عبارت ہے مطلق وقت سے اس لئے کہ یوم کی اضافت جب فعل غیر متعد کی طرف کی جائے تو یوم عبارت ہوتا ہے مطلق وقت سے۔ جیسا کہ یہ پہچانا جا چکا ہے پس حائث ہونا اس طریقہ پر ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقہ والمجاز کے طریقہ پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے جمع بین الحقیقہ والمجاز کے عدم جواز پر تین مسئلے متفرع کئے ہیں اور اس کے بعد جمع

بین الحقیقہ والمجاز کے عدم جواز کے اصول پر تین اعتراض ذکر کئے ہیں اور پھر قلنا سے ان کے ترتیب وار تین جواب دئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا أَوْصَى لَا بُكَارٍ بَنِي فُلَانٍ الْخ

جمع بین الحقیقہ والمجاز کے عدم جواز پر متفرع ہونے والے تین مسائل

یہاں سے مصنف نے اس اصول پر کہ حقیقت اور مجاز دونوں ایک ہی وقت میں ایک ہی لفظ سے اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے اس اصول پر تین

مسائل متفرع کئے ہیں۔

قولہ: إِذَا أَوْصَى لَا بُكَارٍ بَنِي فُلَانٍ الْخ

مسئلہ اولیٰ: یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال فلاں خاندان کی باکرہ لڑکیوں کو دیدینا، تو یہ وصیت کا مال صرف ان لڑکیوں کو دیا جائے گا جو حقیقتاً باکرہ ہیں تو اس وصیت میں وہ لڑکیاں داخل نہ ہوں گی جن کی بکارت زنا کے ذریعہ سے زائل ہو چکی ہے، کیونکہ وہ لڑکی کہ جس کی بکارت زنا سے زائل ہوئی ہو اس کو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے مجازاً باکرہ فرمایا ہے، جب ابکار سے حقیقتاً باکرہ لڑکیاں مراد لی ہیں تو اس کا مجازی معنی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں مراد لینا جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک بھی ”مُضَابَاةٌ بِالْفُجُورِ“ وصیت کے حکم میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ وہ باکرہ نہیں بلکہ وہ شبہ ہے، لیکن جس کی بکارت کثرت حیض یا اچھلنے کودنے یا زیادہ عمر کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو تو بالاتفاق وصیت کے حکم میں داخل ہوگی کیونکہ وہ حقیقتاً باکرہ ہے۔

قوله: وَلَوْ أَوْصَى لِبَنِي فَلَانٍ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنُونَ بَنِيهِ الخ

مسئلہ ثانیہ: حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس پر مصنف نے یہاں سے دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کو دیدینا، اور فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی، تو یہ وصیت صرف حقیقی بیٹوں کے حق میں نافذ کی جائے گی پوتے اس وصیت میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ بنون کا حقیقی معنی ہے بیٹے اور مجازی معنی ہے پوتے، اگر وصیت میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل کئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی خرابی لازم آئے گی جو کہ ناجائز ہے۔

قوله: قَالَ أَضْحَايْنَا لَوْ خَلَفَ لَا يَذْكِبُ فَلَانَةُ الخ

مسئلہ ثالثہ: کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے اس اصول پر مصنف نے یہاں سے تیسرا مسئلہ متفرع کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں اجنبی عورت سے نکاح نہیں کروں گا تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی اور اگر اس شخص نے اس عورت سے زنا کیا تو وہ حادث نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ نکاح کا مجازی معنی ہے عقد نکاح اور اس کا حقیقی معنی ہے وطی کرنا، تو اب یہاں پر مجازی معنی عقد نکاح مراد لیا ہے کیونکہ قسموں میں ہمیشہ متعارف معنی مراد لیا جاتا ہے اور لفظ نکاح کا متعارف معنی عقد نکاح ہے تو جب مجازی معنی مراد لے لیا ہے تو حقیقی معنی مراد نہیں لیا جائے گا اگر دونوں معنی مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

قوله: وَلَئِنْ قَالَ إِذَا خَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ الخ

جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ناجائز ہونے کے اصول پر تین اعتراضات

یہاں سے مصنف نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے اس اصول پر وارد ہونے والے تین اعتراض

ذکر کئے ہیں اور پھر قلنا سے تینوں اعتراضات کے جوابات ترتیب کے ساتھ دئے ہیں۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں آدمی کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا، قدم نہ رکھنے کے دو معنی ہیں اس کا حقیقی معنی ہے کہ اس کے گھر میں ننگے پاؤں نہیں جاؤں گا اور مجازی معنی ہے کہ اس کے گھر میں جوتے پہن کر یا سوار ہو کر نہیں جاؤں گا۔ احتلاف کے نزدیک دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر، آپ نے یہاں پر ایک ہی لفظ سے ایک ہی وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کر دیا ہے حالانکہ تمہارے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز نا جائز ہے۔

قوله: قُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا الْخ

جواب: یہاں سے مصنف پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ اگر کوئی آدمی "لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ" کہہ کر قسم کھائے تو عرف میں اس سے دخول مراد ہوتا ہے کہ میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوگا چنانچہ اگر حالف نے باہر بیٹھ کر قدم اندر داخل کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ حالف کا مقصود دخول سے رکنا ہے نہ کہ قدم رکھنے سے رکنا ہے، تو وضع القدم سے عموم مجاز کے طور پر داخل ہونا مراد ہے اور عموم مجاز کہتے ہیں کہ ایسا معنی مراد لیا جائے کہ اس سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی اس کے اندر داخل ہو جائیں تو جب وضع القدم سے عموم مجاز کے طور پر داخل ہونا مراد ہے تو قسم کھانے والا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر تو تمام صورتوں میں دخول پایا جاتا ہے اس لئے حانث ہو جائے گا تو قسم میں حانث ہونا عموم مجاز کے طریقہ پر ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طریقہ پر۔

قوله: وَكَذَلِكَ لَوْ خَلَفَ لَا يَسْتَكُنُّ دَارَ فُلَانٍ الْخ

اعتراض ثانی: یہاں سے مصنف جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے محال ہونے کے اصول پر جو دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے اس کو ذکر کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں آدمی کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کرے گا، دار فلاں کے دو معنی ہیں ایک حقیقی معنی کہ وہ گھر فلاں کی ملکیت میں ہو ایک مجازی معنی کہ وہ گھر کرائے پر یا عاریتاً لیا ہو، تم کہتے ہو کہ جب حالف فلاں کے گھر میں داخل ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا خواہ وہ گھر فلاں کی ملکیت میں ہو یا عاریتاً ہو یا کرائے پر، تو تم نے دار کے حقیقی اور مجازی معنی دونوں اکٹھے مراد لئے ہیں حالانکہ تمہارے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز نا جائز ہے۔

قوله: وَذَا فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا غِنِ دَارِ مَسْكُونَةٍ الْخ

جواب: یہاں سے مصنف دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ "لَا يَسْتَكُنُّ دَارَ فُلَانٍ" سے عموم مجاز کے طریقہ پر رہائشی گھر مراد ہے خواہ وہ رہائشی گھر مملوک ہو یا کرائے پر ہو یا عاریتاً ہو، کیونکہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا وہ غصہ ہے جو حالف کو فلاں کے ساتھ ہے تو مقصود اس

مکان سے سکونت سے رکنا ہے جس میں فلاں رہتا ہے، تو لفظ دارمملوکہ اور غیر مملوکہ سب کو شامل ہوگا بشرطیکہ اس میں رہتا ہو لہذا عرف عام کی وجہ سے دار کا معنی عموم مجاز مراد لیا ہے نہ کہ حقیقت اور مجاز کو جمع کیا ہے۔

قولہ: وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ "عَبْدِي خَرُّ يَوْمَ يَفْقَدُ فُلَانٌ" الخ

اعتراض ثالث: یہاں سے مصنف جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے ناجائز ہونے کے اصول پر تیسرا وارد ہونے والا اعتراض نقل کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا "عَبْدِي خَرُّ يَوْمَ يَفْقَدُ فُلَانٌ" میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے، اگر وہ شخص دن کو آیا یا رات کو آیا دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا، حالانکہ یوم کا حقیقی معنی دن ہے اور مجازی معنی رات ہے احناف کے ہاں دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا تم نے یہاں حقیقت اور مجاز کو جمع کر دیا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک ناجائز ہے۔

قولہ: وَالْيَوْمُ فِي مَسْئَلَةِ الْقُدُومِ الخ

جواب: یہاں سے مصنف اس تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے یوم سے مراد نہ تو دن لیا ہے اور نہ ہی رات مراد لی ہے بلکہ مطلق وقت مراد لیا ہے، اور مطلق وقت میں دن اور رات داخل ہیں، اور یوم سے مطلق وقت اس لئے مراد لیا ہے کہ یوم کی اضافت جب فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس وقت اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے جیسے دخول، خروج اور قدوم وغیرہ، فعل غیر ممتد سے مراد کہ جس کو فاعل جاری نہ رکھ سکے جیسے داخل ہونا جب ایک مرتبہ داخل ہو گیا تو وہ فعل ختم ہو گیا جیسے آنا ایک آدمی آیا تو اس کے ساتھ ہی آنا ختم ہو گیا اور فعل ختم ہو گیا، لیکن جب یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو اس سے صرف دن مراد ہوتا ہے رات مراد نہیں ہوتی فعل ممتد اس کو کہتے ہیں جس کو فاعل کرنے کے بعد جاری رکھ سکے جیسے بیٹھنا اور سوار ہونا، کہ جب آدمی ایک مرتبہ بیٹھ گیا تو اس فعل کو جاری رکھ سکتا ہے کہ بیٹھا رہے جب تک چاہے،

اور اس مذکورہ مثال میں یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہے اس لئے ہم نے یوم سے مطلق وقت مراد لیا ہے چاہے فلاں دن کو آئے یا رات کو آئے دونوں صورتوں میں عموم مجاز کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے، لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض ختم ہو گیا۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ وَمَهْجُورَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالِاتِّفَاقِ وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا خَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الْقَدْرِ فَإِنَّ أَكْلَ الشَّجَرَةِ أَوْ الْقَدْرِ مُتَعَذِّرَةٌ فَيُنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَالْإِثْمُ فِي الْقَدْرِ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنْ غَيْرِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِ الْقَدْرِ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَخْنُكَ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْبَيْرِ يُنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى الْإِغْتِرَافِ حَتَّى لَوْ فَرَضْنَا أَنَّ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعٍ تَكَلُّفٍ لَا يَخْنُكَ بِالِاتِّفَاقِ وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْ خَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ ارَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُورَةٌ عَادَةً وَعَلَى هَذَا قُلْنَا التَّوَكُّلُ بِنَفْسِ

الْخُصُومَةُ يُنْصَرَفُ إِلَى مُطْلَقِ جَوَابِ الْحُضْمِ حَتَّى يَسْعَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُجِيبَ بِنَعْمٍ كَمَا يَسْغَى أَنْ يُجِيبَ
بِلَا لِأَنَّ التَّوَكِيلَ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ مَهْجُورٌ شَرْعاً وَ عَادَةً وَلَوْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا
مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى بِلا جَلَابٍ وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَ
عِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِغُمُومِ الْمَجَازِ أَوْلَى مِثَالُهُ لَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجَنْطَةِ يُنْصَرَفُ ذَلِكَ إِلَى غَيْبِهَا
عِنْدَهُ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَخْنُثُ عِنْدَهُ وَ عِنْدَهُمَا يُنْصَرَفُ إِلَى مَا يَتَضَمَّنُهُ الْجَنْطَةُ
بِطَرِيقِ غُمُومِ الْمَجَازِ فَيَخْنُثُ بِأَكْلِهَا وَ بِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا وَكَذَا لَوْ خَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفَرَاتِ
يُنْصَرَفُ إِلَى الشَّرْبِ مِنْهَا كَرْعاً عِنْدَهُ وَ عِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شَرْبُ مَا فِيهَا بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ

ترجمہ: پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں معذرہ، مجبورہ اور مستعملہ، اور پہلی دونوں قسموں میں بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور
حقیقت معذرہ کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا پس بیشک درخت یا ہنڈیا کا کھانا
دشوار ہے تو اس قسم کو پھیرا جائے گا اس درخت کے پھل کی طرف یا اس سالن کی طرف جو ہنڈیا کے اندر ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر تکلف کر کے
بعینہ درخت یا بعینہ ہنڈیا میں سے کچھ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ اس کنویں سے
نہیں پئے گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا چلو بھر کر پینے کی طرف، یہاں تک کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ اگر وہ تکلف کر کے منہ کا کرپنی لے تو بالاتفاق وہ
حانث نہیں ہوگا، اور حقیقت مجبورہ کی مثال کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا کیونکہ صرف قدم رکھنا مراد لینا
عادتا متروک ہے، اور اسی اصل پر ہم نے کہا ہے کہ صرف جھگڑے کے وسیلے بنانے کو پھیرا جائے گا مقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف حتیٰ کہ
وکیل کیلئے گنجائش ہوگی کہ وہ جواب دے نعم کے ساتھ جس طرح اس کیلئے گنجائش ہے کہ وہ جواب دے لا کے ساتھ، کیونکہ نفس خصوصیت کے
ساتھ وکیل بنانا شرعاً اور عادتا متروک ہے،

اور اگر حقیقت مستعملہ ہو تو پس اگر اس کا مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق حقیقت اولیٰ ہے مجازی معنی سے بغیر کسی اختلاف کے، اور اگر اس
کیلئے مجاز متعارف ہے تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، اس کی مثال کہ جس
کیلئے مجاز متعارف ہو کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا تو اس قسم کو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک عین گندم کی طرف پھیرا
جائے گا یہاں تک کہ اگر ایسی روٹی کھائی جو اس گندم سے حاصل ہوئی ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ حانث نہیں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک عموم
مجاز کے طریقہ پر اس کو پھیرا جائے گا اس چیز کی طرف کہ جس کو گندم شامل ہوتی ہو، پس قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اس گندم کے کھانے سے
اور اس روٹی کے کھانے سے جو گندم سے حاصل ہوتی ہے، اور اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فرات سے پانی نہیں پئے گا تو اس قسم کو پھیرا
جائے گا حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس نہر سے منہ لگا کر پانی پینے کی طرف اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف، اور مجاز متعارف اس
نہر کا پانی پینا ہے خواہ جس طریقہ سے بھی ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حقیقت کی تین قسمیں معذّرہ، مجبورہ اور مستعملہ بیان کرنے کے بعد معذّرہ اور مجبورہ کا حکم بیان کیا ہے اور پھر معذّرہ اور مجبورہ کی مثال بیان کی ہے اس کے بعد حقیقت مستعملہ کے مقابلہ میں مجاز متعارف ہو تو کونسا معنی مراد لیا جائے گا اس میں حضرت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف کو نقل کیا ہے۔

تشریح: قوله: ثُمَّ الْحَقِيقَةُ اَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ الْع

حقیقت کی تین اقسام

یہاں سے مصنف حقیقت کی تین قسمیں بیان فرما رہے ہیں، (۱) حقیقت معذّرہ (۲) حقیقت مجبورہ (۳) حقیقت مستعملہ، ان تینوں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی عرف اور عادت میں مستعمل ہوتا ہوگا یا نہیں، اگر لفظ کا حقیقی معنی عرف اور عادت میں مستعمل ہوتا ہے تو یہ حقیقت مستعملہ ہے، اگر لفظ کا حقیقی معنی عرف اور عادت میں مستعمل نہیں ہوتا پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار اور معذّرہ ہوگا یا نہیں، اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار اور معذّرہ ہو تو اس کو حقیقت معذّرہ کہتے ہیں، اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا دشوار نہیں بلکہ آسان ہے لیکن عرف اور عادت میں اس پر عمل چھوڑ دیا گیا ہے تو اس کو حقیقت مجبورہ کہتے ہیں اب ہر ایک کی تعریف الگ الگ سمجھ لیں۔

قسم اول حقیقت معذّرہ: اس حقیقت کو کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنا ایسا دشوار اور معذّرہ ہو کہ جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو جیسے سین درخت کا کھانا۔

قسم ثانی حقیقت مجبورہ: اس حقیقت کو کہتے ہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا آسان تو ہو لیکن عرف اور عادت میں اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہو یعنی جس پر عام لوگوں نے عمل کرنا ترک کر دیا ہو اگرچہ اس کی طرف رسائی آسان ہو جیسے وضع قدم، بغیر دخول کے گھر کے اندر قدم رکھنا۔

قسم ثالث حقیقت مستعملہ: اس حقیقت کو کہتے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی پر عمل کرنا آسان تو ہو اور عرف اور عادت میں اس پر عمل کرنا چھوڑا بھی نہ گیا ہو بلکہ عرف اور عادت میں لفظ کا معنی حقیقی میں استعمال بھی ہوتا ہو، یعنی جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی بھی ممکن ہو اور اس پر عمل کرنے کو لوگوں نے ترک بھی نہ کیا ہو جیسے ”وَاللّٰهُ لَا اَشْرَبُ مِنَ اللَّبَنِ“ اس کا حقیقی معنی دودھ پینا ہے اس معنی کو لوگوں نے چھوڑا بھی نہیں اور اس تک پہنچنا بلا مشقت ممکن بھی ہے،

معذّرہ اور مجبورہ کا حکم: پہلی دو قسموں یعنی معذّرہ اور مجبورہ میں اگر مستحکم نے حقیقت کی نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا یا تو دشوار ہے یا عمل کرنا چھوڑ دیا گیا ہے لہذا مجازی معنی مراد ہوں گے

تاکہ عاقل بالغ کا کلام لغو نہ ہو جائے۔

قولہ: وَتَطْئِرُ الْمُتَعَذِّرَةُ الْخ

حقیقت متعذرہ کی مثال

یہاں سے مصنف حقیقت متعذرہ کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی ”وَاللّٰہُ لَا أَکُلُ مِنْ ہِذِہِ الشَّجَرَةِ“ اللہ کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، یا یوں قسم کھائی کہ ”وَاللّٰہُ لَا أَکُلُ مِنْ ہِذِہِ الْقَدْرِ“ کہ اللہ کی قسم میں اس بانڈی سے نہیں کھاؤں گا، اب یہاں عین درخت یا عین ہنڈیا کو کھانا دشوار اور مشکل ہے کیونکہ لوگ درخت کی لکڑی یا اس کے پتوں کو نہیں کھاتے بلکہ اس کا مجازی معنی مراد ہوگا اور یہ قسم اس درخت کا پھل نہ کھانے پر محمول ہوگی اور اگر درخت پھلدار نہ ہو پھر قسم اس کی قیمت نہ کھانے پر محمول ہوگی اسی طرح عین ہنڈیا کو کھانا دشوار اور مشکل ہے لہذا اس کا مجازی معنی مراد ہوگا چنانچہ ہنڈیا میں پکی ہوئی چیز کے کھانے سے حائل ہو جائے گا، اگر کسی نے تکلف عین درخت اور عین ہنڈیا میں سے کچھ کھالیا تو یہ شخص حائل نہ ہوگا۔

آئے مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت متعذرہ میں چونکہ بالاتفاق مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی اصول کی بنا پر ہم احناف کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی ”وَاللّٰہُ لَا أَشْرِبُ مِنْ ہِذِہِ الْمِیْرِ“ کہ اللہ کی قسم میں اس کنویں سے نہیں پیوں گا، تو یہ قسم چلو سے پینے کی طرف راجع ہوگی لہذا اگر چلو میں یا برتن میں ذال کر اس کنویں سے پانی پئے گا پھر حائل ہوگا اور اس کا مجازی معنی مراد ہوگا، لہذا اگر قسم کھانے والا نیچے اتر کر تکلف منہ لگا کر اس کنویں کا پانی پیا تو حائل نہ ہوگا کیونکہ حقیقی معنی متعذرہ ہے اس لئے مجازی معنی مراد ہوگا۔

قولہ: وَتَطْئِرُ الْمَهْجُورَةُ الْخ

حقیقت مہجورہ کی مثال

یہاں سے مصنف حقیقت مہجورہ کی ایک مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی ”وَاللّٰہُ لَا أَضْعُ قَدَمِیْ فِیْ ذَاہِ فَلَانٍ“ کہ اللہ کی قسم وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا، تو یہاں وضع قدم کا حقیقی معنی یہ ہے کہ بغیر دخول کے اپنے قدم اس کے گھر میں رکھنا، اس معنی پر اگرچہ عمل کرنا تو آسان ہے لیکن عرفاً و عاداتاً لوگوں نے اس کو چھوڑ رکھا ہے لہذا کلام کو مجازی کی طرف پھیرا جائے گا کیونکہ عرفاً و عاداتاً وضع قدم سے مراد دخول ہوتا ہے لہذا قسم کھانے والا جس طرح بھی فلاں کے گھر میں داخل ہوگا حائل ہو جائے گا، اگر کسی نے تکلف کر کے بغیر دخول کے صرف باہر سے اپنا پاؤں فلاں کے گھر میں رکھ دیا تو وہ حائل نہیں ہوگا کیونکہ عرفاً و عاداتاً اس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

قولہ: وَ عَلٰی ہٰذَا قُلْنَا التَّوْکِیْلُ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ الْخ

حقیقت مجبورہ کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف نے حقیقت مجبورہ کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حقیقت مجبورہ چونکہ عادتاً متروک ہوتی ہے اس لئے اگر کسی نے کسی شخص کو خصومت کا وکیل بنایا اور یوں کہا "أنت وکیلنی بالخصومة فنی هذه الذغوی" وکیل بالخصومت کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ مد مقابل کی ہر بات کا انکار کرے اور اپنے موکل کی طرف داری کرے کیونکہ اسے جھگڑے کا وکیل بنایا گیا ہے لیکن جھگڑا کرنا شرعاً و عادتاً متروک ہے، شرعاً اس لئے متروک ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جھگڑا کرنے سے روکا ہے جیسے فرمایا ہے "وَلَا تَنَازَعُوا" اور عادتاً اس لئے متروک ہے کہ جو چیز شرعاً متروک ہو وہ مسلمانوں کے معاشرے میں عادتاً بھی متروک ہوتی ہے دوسری بات یہ بھی ہے کہ عقل مند اور سمجھ دار لوگ جھگڑا نہیں کرتے، اس لئے توکیل بالخصومت کے حقیقی معنی چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا اور مجازی معنی مطلق توکیل ہے لہذا وکیل جس طرح لا کے ساتھ جواب دینے اور مد مقابل کے دعویٰ کے انکار کرنے کا مجاز ہے اسی طرح مد مقابل کی بات کا اقرار کرنے اور نعم کے ساتھ جواب دینے کا بھی مجاز ہوگا۔

قوله: وَلَوْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارِفٌ الْح

حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف نہ ہو تو اس کا حکم

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف نہ ہو، حقیقت مستعملہ کا مطلب یہ ہے کہ واضع نے جس لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا ہو وہ لفظ اس معنی میں استعمال ہو اور مجاز متعارف نہ ہو یعنی اس کا مجازی معنی استعمال عرف و عادت میں کم ہوتا ہو جیسے اسد حقیقی معنی شیر میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور بہادر آدمی کے معنی میں استعمال کم ہوتا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ اور رائج ہوگا مجازی معنی سے۔

حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف نہ ہو اس میں علماء احناف کا اختلاف

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مستعملہ کیلئے مجاز بھی متعارف ہو یعنی لفظ کا حقیقی معنی بھی استعمال ہوتا ہو لیکن عرف عادت میں مجازی معنی حقیقت کے مقابلہ میں زیادہ اور اکثر استعمال ہوتا ہو اور اس کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہو تو اس صورت میں معنی حقیقی اولیٰ ہے یا مجاز متعارف اولیٰ ہے، اس میں حضرات امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے، تو حضرات امام ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقی معنی مراد لینا اولیٰ ہے مجاز متعارف سے، اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل: یہ ہے کہ خلیفہ کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور جب اصل

پر عمل کرنا ممکن ہو تو خلیفہ کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہذا حقیقی معنی مراد لینا اولیٰ ہوگا۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین فرماتے ہیں کہ لفظ سے مقصود معنی ہوتا ہے اور لفظ کا معنی جو عموم مجاز عام ہوتا ہے وہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو شامل ہوتا ہے اور عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں اس لئے معنی مجازی اہل اور عام ہونے کی وجہ سے رائج ہوگا معنی حقیقی سے، اس لئے عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

قولہ: مِثَالُهُ لَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجَنْطَةِ الْخ

حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مثال اول

یہاں سے مصنف نے حضرت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اس اختلاف پر دو مثالیں بیان کی ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے قسم کھائی "لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجَنْطَةِ" کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ وہ گندم کو بھون کر یا پکا کر نہیں کھائے گا کیونکہ لوگ اس کو بھون کر یا پکا کر کھاتے ہیں اور مجازی معنی ہے کہ گندم سے کچی ہوئی روٹی وغیرہ کھانا، لیکن حقیقی معنی کے مقابلہ میں مجازی معنی زیادہ متعارف ہے کہ لوگ گندم کی روٹی زیادہ کھاتے ہیں، تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ آدمی گندم کھانے سے حائل ہو جائے گا، اگر اس کی روٹی پکا کر کھائی تو وہ حائل نہیں ہوگا اور اس قسم کو یمن حط کی طرف پھیرا جائے گا اور حقیقت مستعملہ پر عمل کیا جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک گندم کی روٹی کھائی یا گندم کے دانے کھائے دونوں صورتوں میں حائل ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک عموم مجاز اولیٰ ہے۔

قولہ: وَكَذَا لَوْ خَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ الْخ

حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی مثال ثانی

یہاں سے مصنف حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ" اللہ کی قسم میں نہر فرات سے نہیں پیوں گا، اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ نہر فرات سے منہ لگا کر پانی نہیں پئے گا، اور یہ معنی مستعمل بھی ہے کہ دیہاتی لوگ اور چرواہے جب ان کے ہاتھ خراب ہوتے ہیں اور ہاتھ دھونے کا ان کے پاس وقت نہیں ہوتا تو وہ ہاتھ ٹیک کر نہر سے منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں اور معنی مجازی خواہ چلو بھر کر پنے یا برتن میں لے کر پنے یا منہ لگا کر پنے، تو چونکہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے منہ لگا کر پینے سے تو حائل ہو جائے گا اس کے علاوہ دوسرے طریقہ سے پانی پینے سے حائل نہیں ہوگا، صاحبین کے نزدیک نہر فرات کا پانی خواہ چلو سے یا برتن سے یا منہ لگا کر پنے ہر صورت میں حائل ہو جائے گا ان کے نزدیک قسم کو عموم مجاز کی طرف پھیرا جائے گا۔

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ حَتَّىٰ لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا أَلَا أَنَّهُ اِئْتَمَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَصَارُ الْكَلَامُ لَغَوَا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا مِثْلَهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ هَذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّىٰ يَغْتَبِقَ الْعَبْدُ وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرِجُ الْحُكْمَ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَى الْفَأَوْ عَلَى هَذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِهِ عَبْدِي أَوْ جِفَارِي خَرُّ وَلَا يُلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا إِذَا قَالَ لِأَمْرَأَتِهِ هَذِهِ ابْنَتِي وَلَهَا نَسَبٌ مَغْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَا تَخْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يُجْعَلُ ذَالِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سِوَاكَ كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرَى سِنًا مِنْهُ أَوْ كُنْزَى لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظُ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُونُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِعَارَةٌ مَعَ وَجُودِ التَّنَافِي بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي فَإِنَّ الْبُتُوَّةَ لَا تَنَافِي تَبْثُوتُ الْمَلِكُ لِلْأَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمَلِكُ لَهُ ثُمَّ يَغْتَبِقُ عَلَيْهِ

ترجمہ: پھر مجاز حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم کے حق میں اور صاحبین کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے حق میں، حتیٰ کہ اگر حقیقت اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہو مگر اس پر عمل کرنا متمنع ہو کسی مانع کی وجہ سے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ حقیقت اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن نہ ہو، اس مذکورہ مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ جب آقا نے اپنے غلام سے کہا ”ہذا ابْنِی“ حالانکہ وہ غلام عمر میں آقا سے بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا معنی حقیقی کے محال ہونے کی وجہ سے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حتیٰ کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اسی مذکورہ اختلاف پر حکم کی تخریج کی جائے گی کہنے والے کے اس قول میں کہ فلاں آدمی کا مجھ پر یا اس دیوار پر ہزار روپے ہے اور کہنے والے کے اس قول میں کہ میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے،

اور لازم نہیں آئے گا حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اس اصل پر اعتراض کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”ہذِهِ بِنْتِی“ یہ میری بیٹی ہے، حالانکہ اس کی بیوی کا نسب کسی دوسرے سے مشہور ہے تو اسکی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی اور اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا برابر ہے کہ عورت خاوند سے عمر میں چھوٹی ہو یا بڑی، اس لئے کہ یہ لفظ (یہ میری بیٹی ہے) اگر اس کا معنی صحیح ہو جائے تو یہ نکاح کے منافی ہوگا لہذا نکاح کے حکم کے بھی منافی ہوگا اور وہ طلاق ہے، اور منافات کے پائے جانے کے ساتھ استعارہ نہیں ہوتا، بخلاف اسکے اس قول کے جو وہ اپنے غلام سے کہے ”ہذا ابْنِی“ کیونکہ بیٹا ہونا مملوک ہونے کے منافی نہیں بلکہ باپ کیلئے بیٹا ملک ثابت ہوتا ہے پھر وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اس اختلاف کو بیان کیا ہے

کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم کے حق میں ہے یا حکم کے حق میں، یہ ایک مثال بیان کر کے شمرہ اختلاف ظاہر کیا ہے، پھر مذکورہ اختلاف پر ایک اشکال اور اس کا جواب بیان فرمایا ہے پھر ایک امتیاض مقدمہ کا جواب دیا ہے۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خَلْفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ الْخ

مجاز کے حقیقت کا خلیفہ ہونے میں احناف کا اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس بات میں توافق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ خلیفہ کے ثبوت کیلئے اصل اور حقیقت کا متصور ہونا ضروری ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کی صفات ہیں نہ کہ معنی کی، لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے باعتبار تکلم کے، یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ ہے یعنی کلام اگر قواعد عربیہ اور نحو کی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہو تو اس کا تکلم صحیح ہوگا تو اب مجازی معنی مراد لینا درست نہیں ہے اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اس کلام کا ترجمہ صحیح ہو یا صحیح نہ ہو اگر لفظ کا حقیقی معنی ممکن نہ ہو، تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجازی معنی مراد لیا جائے گا، جیسے ”هَذَا اَسَدٌ“ کسی شخص کے حق میں بولنا یہ خلیفہ ہے شیر کے حق میں بولنے کا، خواہ شیر کی شجاعت اس شخص میں پائی جائے یا نہ پائی جائے کیونکہ ”هَذَا اَسَدٌ“ تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے درست ہے اور عربی قواعد کے اعتبار سے صحیح ہے لہذا ”هَذَا اَسَدٌ“ کہنا جائز ہے خواہ شجاعت والا حکم پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

صاحبین کا مذہب: صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے، یعنی حکم میں حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے صاحبین کے نزدیک جو لفظ معنی مجازی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو اس کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو لیکن کسی مانع اور عارض کی وجہ سے معنی حقیقی پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں مجازی معنی مراد لینا درست ہوگا، اور اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن نہ ہو تو پھر صاحبین کے نزدیک وہ کلام لغو ہو جائے گا مثلاً ”هَذَا اَسَدٌ“ یہ کسی شخص کیلئے بولنا خلیفہ ہے حکم کے حق میں لہذا اس مرد پر ”هَذَا اَسَدٌ“ بولنا درست ہوگا جو شجاعت میں شیر کے مشابہ ہو اور جس شخص میں شجاعت اور بہادری نہیں ہے تو اس کیلئے مجازاً ”هَذَا اَسَدٌ“ بولنا صحیح نہیں ہوگا اور یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

قولہ: مِثَالُهُ اِذَا قَالَ لَعْنَبُهُ وَهُوَ الْكَبِيرُ مِثْنًا مِّنْهُ الْخ

وضاحت اختلاف از مثال

یہاں سے مصنف حضرت امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان ثمرہ اختلاف کو ایک مثال سے واضح کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں اس سے بڑا ہے اس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ”هَذَا ابْنِي“ تو یہ غلام حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ

کلام قواعد عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہے کہ ”ہذا“ مبتدا ہے اور اپنی اس کی خبر ہے اور اس کا ترجمہ بھی صحیح ہے البتہ خارج کے اعتبار سے یہ کلام محال ہے کہ ایک بڑی عمر کا آدمی اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا کیسے ہو سکتا ہے، لہذا جب یہ کلام قواعد عربیہ اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے اگرچہ ایک امر خارج کی وجہ سے حقیقی بیٹا مراد لینا ممکن نہیں لہذا ”ہذا ابینی“ مجاز بن جائے گا ”ہذا خُر“ سے کیونکہ ابن کے مجازی معنی حر کے ہیں لہذا وہ غلام آزاد ہو جائے گا،

اور صاحبین کے نزدیک ”ہذا ابینی“ کہنے سے وہ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ اس کا کلام لغو ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا حکم کے اعتبار سے اور مجازی معنی اس وقت مراد لیا جائے گا جب معنی حقیقی پر حکم لگانا درست ہو اور یہاں پر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہی نہیں کیونکہ اپنے سے بڑی عمر والا بیٹا تو ہو ہی نہیں سکتا لہذا قائل کا کلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا اس کلام کے حقیقی معنی پر حکم لگانا اور عمل کرنا محال اور ناممکن ہے اور جب مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو صاحبین کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔

قوله: وَ عَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْحَكْمُ فِي قَوْلِهِ لَنَا عَلَى الْفَاءِ

اختلاف مذکورہ پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف نے اس اختلاف پر کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں، اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم میں، ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اگر کسی آدمی نے کسی سیلے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا ”لَنَا عَلَى الْفَاءِ وَ عَلَى هَذَا الْجِدَارِ“ کہ فلاں آدمی کا مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہے، یا کسی نے یوں کہا ”عَبْدِي اَوْ جَمَارِي خُر“ میرا غلام یا گدھا آزاد ہے، حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں کلام قواعد عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہیں لہذا پہلی صورت میں متکلم پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا اور دوسری صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلی صورت میں ”او“ شک اور تردد سیلے ہے تو مطلب یہ ہوا کہ متکلم اور دیوار دونوں میں سے کسی ایک پر ہزار روپے لازم ہیں لیکن بغیر تعین کے، اب دیوار پر تو ہزار روپیہ لازم نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ ایک بے جان چیز ہے، اسی طرح دوسری مثال میں غلام اور گدھے میں سے ایک آزاد ہے لیکن اعلیٰ التعین، اور گدھا تو محل حریت نہیں ہے لہذا دونوں مثالوں میں حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دونوں جگہ میں ”او“ بمعنی واؤ کے ہوگا اور پہلے کلام میں متکلم کے اوپر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا کیونکہ متکلم ثبوت الف کا محل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دوسرے کلام میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام ثبوت حریت کا محل ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے،

لیکن صاحبین کے نزدیک دونوں کلام لغو ہو جائیں گے کیونکہ کلام کے حقیقی معنی محال اور ناممکن ہیں لہذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور جب حقیقی حکم ثابت کرنا ناممکن اور محال ہے اس لحاظ سے یہ دونوں کلام لغو ہو جائیں گی اور نہ متکلم پر ہزار روپیہ لازم ہوگا اور نہ غلام آزاد ہوگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے۔

قوله: وَلَا يَنْلِزُ عَلَىٰ هَذَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنف حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اصل پر کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم کے حق میں اس پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں،

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے تو ہر جگہ اس قاعدہ کو جاری ہونا چاہئے حالانکہ جو شخص اپنی بیوی سے یوں کہے ”ہذہ بنتی“ اور بیوی کا نسب خاوند کے علاوہ سے مشہور و معروف ہے تو خاوند کا یہ قول قواعد عربیہ اور نحوی ترکیب کے اعتبار سے صحیح ہونے کے باوجود جب ”ہذہ بنتی“ کے حقیقی معنی ناممکن ہیں تو مجازی معنی طلاق مراد ہونا ضروری تھا حالانکہ مجازاً طلاق مراد نہیں لیتے بلکہ کلام لغو قرار دیتے ہیں بیوی عمر میں چاہے اپنے خاوند سے چھوٹی ہو یا بڑی، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اصول کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ کلام مجاز پر محمول ہوتا اور بیوی مطلقہ ہو جاتی تو امام صاحب نے اس مسئلہ میں اپنے اصل اور قاعدہ کے خلاف بات کی ہے۔

قوله: لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ الْخ

جواب: یہاں سے مصنف اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی اصل پر یہ اعتراض اس لئے لازم نہیں آتا کہ ”ہذہ بنتی“ کا معنی اگر بالفرض صحیح بھی ہو جائے کہ نحوی ترکیب اور قواعد عربیہ کے اعتبار سے کلام صحیح ہو کہ کہنے والے کی بیٹی ہو جائے، لیکن بنت ہونے کا معنی نکاح کے منافی ہوگا، کیونکہ شرعاً بیٹی سے نکاح ہوتا ہی نہیں اور جب بنت ہونا نکاح کے منافی ہے تو طلاق کے بھی منافی ہوگا کیونکہ طلاق تب واقع ہو سکتی ہے جب نکاح ہوا ہو اور یہاں نکاح ہی سہ سے صحیح نہیں ہو سکتا، تو جب بنت اور طلاق کے معنی میں منافات ثابت ہو گئی تو دو منافی چیزوں میں مجاز اور استعارہ درست نہیں ہوتا اس لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ”ہذہ بنتی“ کے الفاظ اگر صحیح ہیں لیکن بنت اور طلاق میں منافات ہیں اس لئے ”ہذہ بنتی“ سے مجازاً طلاق مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ جب حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان منافات واقع ہو جائے تو اس وقت مجازی معنی مراد لینا درست نہیں ہوتا۔

قوله: بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنُ الْخ

اعتراض: یہ عبارت ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا ”ہذا ابْنی“ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اس کلام کو مجاز پر محمول کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا، حالانکہ غلام آزاد نہیں ہونا چاہئے کیونکہ شرعاً بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں بھی منافات ہے کیونکہ آدمی اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہوتا تو بیٹا ہونا ملک کے حکم یعنی حق کے بھی منافی ہوگا اور جن دو چیزوں میں منافات ہو تو ان میں استعارہ اور مجاز درست نہیں ہوتا لہذا ”ہذا ابْنی“ کہہ کر غلام پر آزادی کا حکم نہیں لگنا چاہئے حالانکہ امام ابوحنیفہؒ

کے نزدیک یہ کلام مجاز پر محمول ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

جواب: مصنفؒ نے ”بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا اِبْنِي“ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں منافات نہیں ہے کیونکہ جب آدمی اپنے مملوک بیٹے کو خریدتا ہے تو اولاً باپ اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن وہ ملک باقی نہیں رہتی بلکہ وہ بیٹا آزاد ہو جاتا ہے اور ملک زائل ہو جاتی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے ”مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَخْرُجٍ عُتُقَ عَلَيْهِ“ کہ جو شخص اپنے محرم رشتہ دار کا مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے لہذا جب بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں منافات نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی عتق کے بھی منافی نہیں ہوگا تو جب بیٹا ہونے اور عتق کے درمیان منافات نہیں ہے تو ان دونوں کے درمیان استعارہ اور مجاز بھی جاری ہوگا لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”هَذَا اِبْنِي“ کہہ کر مجازی معنی ”هَذَا خُر“ مراد لینا صحیح ہوگا۔

فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْاِسْتِعَارَةِ اَعْلَمَ أَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِي اَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَرَّبَةٌ بِطَرِيقَيْنِ اَحَدُهُمَا لَوْجُودِ الْاِتِّصَالِ بَيْنِ الْعِلَّةِ وَالْخُكْمِ وَالثَّانِي لَوْجُودِ الْاِتِّصَالِ بَيْنِ السَّبَبِ الْمَخْصِ وَالْخُكْمِ فَالْاَوَّلُ مِنْهُمَا يُوجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالثَّانِي يُوجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ اَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةُ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ مِثَالُ الْاَوَّلِ فَيَمَّا اِذَا قَالَ اِنْ مَلَكَتُ عَبْدًا فَهُوَ خُرٌّ فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْاُخَرَ لَمْ يُعْتَقْ اِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِي مِلْكِهِ كُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ اِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ خُرٌّ فَاشْتَرَيْ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاُخَرَ عُتِقَ النِّصْفَ الثَّانِي وَلَوْ عَنِ الْمَلِكِ الشَّرَاءِ اَوْ بِالشَّرَاءِ الْمَلِكُ صَحَّتْ نَبْتُهُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ الشَّرَاءَ عِلَّةُ الْمَلِكِ وَالْمَلِكُ حُكْمُهُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَغْلُوبِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ اَلَا أَنَّهُ فَيَمَّا يَكُونُ تَخْفِيفًا فِي حَقِّهِ لَا يَصْدُقُ فِي حَقِّ الْقَصَاةِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التَّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ وَمِثَالُ الثَّانِي اِذَا قَالَ لَامْرَأَتِهِ خُرَّتْكِ وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ يَصِحُّ لِأَنَّ التَّخْرِيرَ بِحَقِيقَةٍ يُوجِبُ زَوَالَ مَلِكِ النِّبْضِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مَلِكِ الرَّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا مَخْصًا لِرُؤَالِ مَلِكِ الْمُتَعَةِ فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ مُزِيلٌ لِمَلِكِ الْمُتَعَةِ

ترجمہ: یہ فصل استعارہ کے طریقہ کی تعریف میں ہے، تو جان لے کہ استعارہ احکام شرع میں جاری ہوتا ہے دو طریقوں کے ساتھ، ان دونوں میں سے پہلا طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، پس ان دو طریقوں میں سے پہلا طریقہ استعارہ کے صحیح ہونے کو طریقین سے ثابت کرتا ہے اور دوسرا طریقہ اس کی صحت کو احد الطرفین سے ثابت کرتا ہے اور وہ ایک طرف اصل کا استعارہ ہے فرع کیلئے، اور پہلے طریقہ کی مثال کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں غلام کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے پس وہ آدمی غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو بیچ دیا پھر دوسرے آدمی کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا،

اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے غلام خرید تو وہ آزاد ہے پس اس نے آدھے غلام کو خرید لیا اور اس آدھے کو بیچ دیا پھر دوسرے آدھے کو خرید تو دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر کہنے والے نے ملک سے شرا مراد لیا یا شرا سے ملک مراد لیا تو اس کی نیت بطریق مجاز صحیح ہوگی کیونکہ شرا ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے لہذا علت اور معلول کے درمیان دونوں طرف سے استعارہ عام ہو گیا ہے، مگر جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف یعنی فائدہ ہو تبہمت کی وجہ سے خاص طور پر قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے، اور دوسرے طریقہ کی مثال کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے آزاد کر لیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ لفظ تحریر اپنی حقیقت کے اعتبار سے زوال ملک رقبہ کے واسطے سے زوال ملک بضعہ کو ثابت کرتا ہے، پس لفظ تحریر زوال ملک متعد کیلئے سبب محض ہوگا پس یہ بات جائز ہے کہ آزاد کرنے کے لفظ کو مستعار لیا جائے اس طلاق سے کہ جو ملک متعد کو زائل کرنے والی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے استعارہ کے دو علاقے بیان فرمائے ہیں (۱) علاقہ علیت یعنی علت اور حکم کا علاقہ، (۲) علاقہ سمیت یعنی سبب اور حکم کا علاقہ، اور اس کے بعد دونوں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: فَضَّلَ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ الْح

استعارہ کی تعریف

پہلی فصل میں مصنف نے حقیقت اور مجاز اور ان کی اقسام وغیرہ کو بیان فرمایا تھا اب اس فصل میں حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت اور علاقے کو بیان فرما رہے ہیں اور اس فصل میں استعارہ کے طریقہ کی تعریف کو بیان کیا جائے گا، اہل اصول کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں استعارہ اور مجاز دونوں مترادف ہیں کیونکہ کسی علاقہ اور مناسبت کی وجہ سے لفظ غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو اس کو اصطلاح اصول میں مجاز بھی کہا جاتا ہے اور استعارہ بھی،

البتہ اہل علم بیان نے مجاز اور استعارہ میں فرق بیان کیا ہے کہ اگر لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی میں استعمال کیا جائے علاقہ تشبیہ کی وجہ سے تو اس کو استعارہ کہتے ہیں اور اگر لفظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی میں استعمال کیا جائے بغیر علاقہ تشبیہ کے تو اس کو مجاز کہتے ہیں ان کی مزید تفصیل وہاں معلوم ہو جائے گی۔

قولہ: اَعْلَمَ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْح

احکام شرع میں استعارہ کا دو طریقوں پر رائج ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ شریعت کے احکام میں استعارہ اور مجاز دو طریقوں سے جاری ہوتا ہے،

(۱) علاقہ علیت (۲) علاقہ سببیت

(۱) **علاقہ علیت**: کہ استعارہ علت اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہو کہ علت بول کر حکم مراد لینا اور حکم بول کر علت مراد لینا دونوں جائز ہوں، اور یہ دونوں طرف سے استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ حکم بول کر علت مراد لینا بھی صحیح ہے اور علت بول کر حکم مراد لینا بھی صحیح ہے اور یہ استعارہ الأصل للفرع اور استعارہ الفرع للأصل کہلاتا ہے۔

(۲) **علاقہ سببیت**: کہ استعارہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہو اور یہ ایک طرف سے استعارہ کے صحیح ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ سبب بول کر حکم مراد لینا جائے لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہ ہو اور یہ استعارہ الأصل للفرع یعنی سبب بول کر حکم مراد لینا تو جائز ہوتا ہے لیکن استعارہ الفرع للأصل کہ حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہوتا۔

فائدہ: یہاں پر چند چیزوں کی تعریف کا جاننا ضروری ہے۔

علاقہ: حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان جو تعلق ہو اس کو علاقہ کہتے ہیں۔

علت: علت اس چیز کو کہا جاتا ہے کہ جو بغیر کسی واسطے کے حکم کو خود بخود ثابت کرے اور جس چیز کو ثابت کرے اس کو حکم اور معلول کہتے ہیں۔

سبب: اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو حکم کو ثابت کرے کسی واسطے سے، اور جس کے واسطے سے ثابت کرے اس کو سبب کہتے ہیں، سبب اور علت میں فرق یہ ہے کہ سبب وہ ہوتا کہ جو حکم تک پہنچائے لیکن اس کو حکم کیلئے وضع نہیں کیا جاتا اس لئے حکم اس کے ساتھ لازم نہیں ہوگا، لیکن علت کو حکم کیلئے وضع کیا جاتا ہے اس لئے علت کے ساتھ حکم لازم ہوگا۔

استعارہ: کسی لفظ کا حقیقی معنی مراد لینے کی بجائے مجازی معنی مراد لینے کو استعارہ کہتے ہیں۔

قولہ: مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيمَا إِذَا قَالَ إِنَّ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ أَلِخ

علاقہ علیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی مثال

یہاں سے مصنف علاقہ علیت کی بنا پر استعارہ کے جائز ہونے کی مثال ذکر کر رہے ہیں، اگر کسی آدمی نے یوں کہا ”إِنَّ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ“ اگر میں غلام کا مالک ہو تو وہ آزاد ہے، پھر وہ آدمی غلام کا مالک ہو گیا پھر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے نصف کا مالک ہو گیا تو وہ نصف غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ وہ پورے غلام کا مالک نہیں ہوا کیونکہ عرف میں کسی شے پر ملک متحقق ہونے کیلئے اس کے تمام

اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے لہذا اگر کوئی شخص کسی چیز کا متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا مالک ہو تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اس چیز کا مالک ہے چنانچہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہیں ہوا اس لئے ملک نہ پائے جانے کی وجہ سے نصف آخر آزاد نہ ہوگا، اور اگر کہنے والے نے یوں کہا "إِنْ اشْتَرَيْتَ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ" اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے، اس نے آدمی کو خرید کر پھر اس کو فروخت کر دیا پھر نصف آخر کو خرید تو وہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ پورے غلام کا خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر ہی خرید ہے لہذا اس کے پاس جو آدمی غلام ہے وہ آزاد ہو جائے گا۔

قولہ: وَلَوْ عَنِّي بِالْمَلِكِ الشَّرَاءِ أَوْ بِالْشَّرَاءِ الْمَلِكِ الْخ

مثال کا اصول پر انطباق

یہاں سے مصنف اس مثال کو اصول پر منطبق کر رہے ہیں کہ مذکورہ مثال میں اگر حالف اور قائل نے ملک سے ثراء کا ارادہ کیا یا ثراء سے ملک کا ارادہ کیا تو اس کی نیت بطریق استعارہ اور مجاز کے درست ہوگی اس لئے کہ ثراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم ہے، علت اور حکم کے درمیان طرفین سے استعارہ جائز ہوتا ہے اگر کہنے والا "اشْتَرَيْتَ" کہہ کر ملک مراد لے تو یہ بھی صحیح ہے کہ اس نے علت بول کر حکم مراد لیا ہے اور اگر "مَلَكَتْ" کہہ کر "اشْتَرَيْتَ" مراد لے تو بطریق استعارہ یہ بھی صحیح ہے کہ اس نے حکم بول کر علت مراد لی ہے لہذا علت اور حکم کے درمیان استعارہ دونوں طرفوں سے عام ہوگا۔

قولہ: إِلَّا أَنَّهُ فِيمَا يَكُونُ تَخْفِيفًا فِي حَقِّهِ الْخ

ثراء بول کر ملک مراد لینے میں قضاء تصدیق نہ کرنا

اگر مذکورہ مثال میں قائل اور حالف نے ثراء بول کر ملک مراد لیا تو دیات اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ دیات تصدیق کیلئے استعارہ کا صحیح ہونا ہی کافی ہے اور یہاں استعارہ طرفین سے صحیح ہے، لیکن اس صورت میں قائل کا فائدہ ہے کہ غلام نصف آخر بھی آزاد نہ ہو تو قضاء اسکی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تصدیق کیلئے صحت استعارہ کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ حالف اپنے لئے تخفیف اور فائدہ نہ کر رہا ہو اس صورت میں حالف اپنے لئے تخفیف کر رہا ہے کہ ثراء بول کر ملک کی نیت کر لی تو غلام کا کوئی حصہ بھی آزاد نہ ہوگا اور اس میں قائل کا فائدہ ہے اور فائدہ کی وجہ سے قائل اپنی نیت میں متہم ہے تو اس تہمت کی وجہ سے قاضی قائل کی اس نیت کی تصدیق نہیں کرے گا، اس لئے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں، بلکہ استعارہ تو صحیح ہے کہ ثراء بول کر ملک مراد لینا۔

قولہ: وَمِثَالُ الثَّانِي إِذَا قَالَ لَا مُرَاتَةَ حُرَّتِكَ الْخ

علاقہ سمیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی مثال

یہاں سے مصنف استعارہ کا دوسرا طریقہ جس میں اصل یعنی سبب کا استعارہ فرع یعنی حکم کیلئے ہوتا ہے لیکن حکم کا استعارہ سبب کیلئے صحیح نہیں ہوتا اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا ”خَرِّطْكَ“ اور اس سے طلاق مراد لی تو طلاق مراد لینا صحیح ہے کیونکہ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک رقبہ کے زوال کے واسطے ملک متعدّد کے زوال کو ثابت کرتا ہے لہذا لفظ تحریر، زوال ملک متعدّد کا سبب ہے اور سبب بول کر مجازاً مسبب اور حکم مراد لینا جائز ہے،

لیکن اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا ”طَلِّقْكَ“ اور اس نے طلاق بول کر تحریر مراد لی تو یہ صحیح نہیں کیونکہ طلاق مسبب اور حکم ہے اور تحریر سبب ہے اور علاقہ سمیت میں فرع کا استعارہ اصل کیلئے صحیح نہیں ہوتا لہذا مسبب اور حکم بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔

وَلَا يُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوْ جَبَّ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا كَصَرْحِ الطَّلَاقِ لَا نَأْتِي نَقُولَ لَا نَجْعَلُهُ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْفَزِيلِ لِمَلِكِ الْمُتَعَةِ وَذَلِكَ فِي الْبَاقِي إِذَا رَجَعِيًّا لَا يَزِيلُ مَلِكِ الْمُتَعَةِ عِنْدَنَا وَلَوْ قَالَ لَا مَتَّحَ طَلِّقْكَ وَنَوَى بِهِ التَّخْرِيزَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَصْلَ جَازٍ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْأَصْلُ وَعَلَى هَذَا نَقُولُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالْبَيْعِ لِأَنَّ الْهَبَةَ بِحَقِيقَتِهَا تَوْجِبُ مَلِكَ الرِّقَبَةِ وَ مَلِكَ الرِّقَبَةِ يُوجِبُ مَلِكَ الْمُتَعَةِ فِي الْأَمَّا، فَكَانَتِ الْهَبَةُ سَبَبًا مُخَصَّنًا لِثُبُوتِ الْمَلِكِ الْمُتَعَةِ فَجَازٌ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيكِ وَالْبَيْعِ وَلَا يَنْعَكُسُ حَتَّى لَا يَنْعَقِدَ الْبَيْعُ وَالْهَبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْمَحَلُّ مُتَعَيْنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْحَقِيقَةِ لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهَبَةِ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْخُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ مُحَالٌ لَا نَأْتِي نَقُولُ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِأَنْ اِزْتَدَتْ وَلِحَقَّتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سَبِيحٌ وَصَارَ هَذَا نَظِيرَ مَسِّ السَّمَاءِ وَ اخَوَاتِهِ

ترجمہ: اور یہ نہ کہا جائے کہ اگر لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے تو ضروری ہے کہ اس کے ساتھ واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسا کہ صریح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، اس لئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ ہم لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو ملک متعدّد کو زائل کرنے والا ہے اور ملک متعدّد کا زوال طلاق بائن میں ہوتا ہے اس لئے کہ طلاق رجعی ہمارے نزدیک ملک متعدّد کو زائل نہیں کرتی،

اور اگر آقائے اپنی باندی سے ”طَلِّقْكَ“ کہا اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ اصل جائز ہے کہ اس

سے فرع ثابت ہو، اور بہر حال جو فرع ہے سو جائز نہیں کہ اس سے اصل ثابت ہو،

اور اسی اصول پر ہم کہتے ہیں کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے لفظ ہبہ، تملیک اور بیع کے ساتھ اس لئے کہ لفظ ہبہ اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے

ثابت کرتا ہے ملک رقبہ کو اور ملک رقبہ ثابت کرتا ہا نہ یوں میں ملک متعہ کو پس لفظ بہہ ملک متعہ کے ثبوت کیلئے سبب محض ہوا تو جائز ہے کہ لفظ بہہ کو مستعار لیا جائے نکاح سے، اور اسی طرح لفظ تملیک اور بیع ہے اور اس کے برعکس نہیں ہوگا یہاں تک کہ بیع اور بہہ لفظ نکاح سے منعقد نہیں ہوں گے، پھر ہر اس جگہ میں جہاں محل، مجازی کسی قسم کیلئے متعین ہو تو اس جگہ میں معنی مجازی کیلئے نیت کی ضرورت نہیں ہوگی، اعتراض کے طور پر نہ کہا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک مجاز صحیح ہونے کیلئے حقیقت کا ممکن ہونا شرط ہے تو مجازی کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا لفظ بہہ کے ساتھ نکاح کی صورت میں باوجود یہ کہ بیع اور بہہ کے ذریعہ آزاد عورت کا مالک بننا محال ہے، اس لئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ بہہ کے ساتھ آزاد عورت کا مالک کسی نہ کسی درجہ میں ممکن ہے اس طرح کہ وہ آزاد عورت مرتد ہو جائے اور دار الحرب میں چلی جائے پھر قید کر کے لائی جائے اور آزاد عورت کا بہہ کے ساتھ مالک بننا یہ آسان کو چھونے اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کی نظیر بن گیا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے ایک اعتراض اور اس کا جواب دیا ہے، اور اس کے بعد علاقہ سمیت کی بنا پر استعارہ کے جائز ہونے کی دوسری مثال پھر اس اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے اور پھر آخر میں معنی مجازی کی تعیین کی ایک صورت اور صاحبین پر ہونے والے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔

تشریح قولہ: وَلَا يُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ الْخ

اعتراض: یہاں سے صاحب کتاب نے احناف پر ہونے والے ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کیا ہے، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ لفظ "حُرِّزْتُكَ" کو آپ نے طلاق سے مجاز اور مستعار قرار دیا ہے اور مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور جو حکم حقیقت کا ہوتا ہے وہی حکم مجاز کا بھی ہونا چاہئے اور یہاں حقیقت لفظ طلاق ہے اور لفظ "حُرِّزْتُكَ" اس سے مجاز ہے اور صریح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور لفظ تحریر چونکہ اس کی جگہ بولا جاتا ہے لہذا اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے حالانکہ تم احناف کہتے ہو لفظ "حُرِّزْتُكَ" سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ہم احناف لفظ "حُرِّزْتُكَ" کو طلاق سے مجاز قرار نہیں دیتے بلکہ ہم اس کو مجاز بناتے ہیں اس چیز سے جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہو اور ملک متعہ کو طلاق بائن زائل کرتی ہے، طلاق رجعی ہمارے نزدیک ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی اور جب ہم نے لفظ "حُرِّزْتُكَ" کو مزیل ملک متعہ سے مجاز اور مستعار قرار دیا ہے اور مزیل ملک متعہ طلاق بائن ہے نہ کہ رجعی، لہذا لفظ تحریر سے طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ طلاق رجعی۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ لَا مَتَّهَ طَلَّقْتَكَ الْخ

علاقہ سمیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی مثال ثانی

یہاں سے مصنف مجاز کے طریق ثانی یعنی علاقہ سمیت کی بنا پر استعارہ کے جواز کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے "طَلَّقْتُ" کہا اور اس سے اس نے آزاد کرنے کی نیت کر لی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اور اس سے باندی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ طلاق حکم ہے اور تحریر اس کا سبب ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ حکم یعنی طلاق بول کر سبب یعنی آزادی مراد لینا صحیح نہیں ہوتا کیونکہ سبب اور حکم کے درمیان استعارہ صرف ایک طرف سے ہوتا ہے لہذا سبب بول کر حکم اور سبب مراد لینا تو صحیح ہے لیکن دوسری طرف سے استعارہ جائز نہیں کہ سبب اور حکم بول کر سبب مراد لیا جائے لہذا طلاق بول کر آزادی مراد لی تو اس سے باندی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی حکم تو ثابت ہوتا ہے لیکن فرع کے ساتھ اصل ثابت نہیں ہوتا چنانچہ طلاق فرع ہے اس کے ساتھ اصل یعنی آزادی کا ثابت ہونا جائز نہیں۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا نَقُولُ يَنْعَقِدُ الْبَيْكَاخُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ الْخ

مجاز کے طریق ثانی پر متفرع ہونی والا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف نے صحت مجاز کے طریق ثانی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ سبب بول کر حکم مراد لینا تو صحیح ہوتا ہے لیکن حکم بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہوتا، اس اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ، تملیک اور بیع کے ساتھ نکاح منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کسی شخص سے کہا "وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ" اور اس شخص نے "قَبِلْتُ" کہا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا، اسی طرح ایک عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہا "مَلَكَتْ نَفْسِي لَكَ" یا کہا "بَعْتُ نَفْسِي لَكَ" اور مرد نے آگے سے "قَبِلْتُ" کہا تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ہبہ، تملیک اور بیع یہ سبب ہیں اور نکاح مسبب اور حکم ہے اور سبب بول کر حکم مراد لینا صحیح ہے چنانچہ لفظ ہبہ اور لفظ تملیک اور لفظ بیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ یہ تینوں لفظ ملک متعہ کے سبب ہیں وہ اس طرح کہ اگر کوئی مرد اپنی باندی کسی شخص کو ہبہ کر دے تو ہبہ سے دوسرا شخص اس باندی کی رقبہ کا مالک ہو جائے گا اور ملک رقبہ کے واسطے سے وہ شخص اس کی ملک متعہ کا بھی مالک ہو جائے گا تو لفظ ہبہ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کا سبب ہو اور نکاح میں بھی ملک متعہ ثابت ہوتا ہے لہذا ہبہ نکاح کا یعنی ملک متعہ کا سبب ہو لہذا ہبہ بول کر نکاح مراد لینا صحیح ہے،

اسی طرح لفظ تملیک اور لفظ بیع نکاح کیلئے سبب محض ہیں وہ اس طرح کہ اگر کوئی آدمی کسی شخص کو باندی کا مالک بنائے یا اس پر باندی بیع دے تو دوسرا آدمی اس باندی کے رقبہ کا مالک ہو جائے گا اور رقبہ کے واسطے سے وہ ملک متعہ کا بھی مالک ہو جائے گا لہذا تملیک اور بیع بھی نکاح کا سبب ہو لہذا تملیک اور بیع بول کر نکاح مراد لینا صحیح ہوگا،

لیکن اس کے برعکس صحیح نہیں ہوگا، کہ حکم بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہوگا یعنی لفظ نکاح بول کر بیع اور ہبہ مراد لینا جائز نہیں ہوگا اس طرح کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے اپنی باندی تیرے نکاح میں دیدی تو اس سے بیع یا ہبہ مراد لے تو بیع اور ہبہ ثابت نہیں ہوگا۔

قوله: ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْمَخْلُ مُتَعَيْنًا الْخ

معنی مجازی کی تعیین کی صورت

یہاں سے مصنف نے معنی مجازی کی تعیین کی صورت بیان کی ہے کہ بعض اوقات ایک جگہ ایک ہی معنی مجازی کیلئے متعین ہوتی ہے اور وہاں پر کوئی دوسرا معنی صادق نہیں آ سکتا تو وہاں معنی مجازی کیلئے متعین کی نیت کی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ وہاں پر متکلم کی نیت کے بغیر ہی معنی مجازی مراد ہوگا جیسے کسی شخص نے آزاد عورت سے کہا ”مَلِكِيْنِيْ نَفْسَكَ“ کہ تو مجھے اپنی ذات کا مالک بنا دے، عورت نے جواباً کہا ”مَلِكْتُكَ“ میں نے تجھے مالک بنا دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا اور نیت کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ یہاں پر حقیقی معنی صادق نہیں آ سکتا کیونکہ آزاد عورت اپنے آپ کو کسی کی ملکیت میں نہیں دے سکتی اس لئے مالک بنانے کا مجازی معنی نکاح ہی متعین ہے، اور نیت کی ضرورت اس لئے نہیں ہوگی کیونکہ نیت کی جاتی ہے دو مجمل چیزوں میں سے ایک کو متعین کرنے کیلئے اور یہاں مجازی معنی متعین ہے اس لئے نیت کی ضرورت نہیں ہوگی۔

قوله: لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ إِفْكَانُ الْحَقِيقَةِ الْع

صاحبین کے مذہب پر اعتراض

یہاں سے مصنف صاحبین کے مذہب پر وارد ہونے والا ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ پہلے کہا گیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کیلئے شرط ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو، لیکن کسی عارض اور مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل کرنا متعین ہو گیا ہو تو پھر مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو بلکہ محال ہو تو صاحبین کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور معنی مجازی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لیکن آزاد عورت کے حق میں بیع اور بیہ کے حقیقی معنی محال ہیں کہ آزاد عورت کا مالک بنایا اس کو فروخت کرنا یا بیہ کرنا ممکن ہی نہیں، لہذا مجازی معنی مراد نہیں ہونا چاہئے تھا اور صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہونا چاہئے تھا حالانکہ صاحبین کے نزدیک اس سے مجازی معنی نکاح مراد ہو سکتا ہے۔

جواب: مصنف ”لَا نَأْتِيْ نَقُولُ الْع“ سے جواب دے رہے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک کسی لفظ کا مجازی معنی مراد لینا وہاں بھی جائز ہوتا ہے جہاں اس لفظ کا حقیقی معنی مراد لینا فی الجملہ ممکن ہو یعنی کسی نہ کسی صورت میں مراد لینا ممکن ہو اور یہاں بیع کا حقیقی معنی یعنی حرۃ کی بیع فی الجملہ ممکن ہے وہ اس طرح کہ العیاذ باللہ وہ حرۃ مرتبہ ہو جائے اور دار الحرب میں چلی جائے پھر مسلمانوں اور کفار کے مابین لڑائی ہو اور وہ آزاد عورت قیدی بن کر باندی ہو جائے اب اس صورت میں اس کی بیع اور بیہ اور تملیک ہو سکتی ہے۔

قوله: وَصَارَ هَذَا تَطْلِيْزَ مَسِ السَّمَاءِ الْع

وجوب کفارہ کیلئے قسم کافی الجملہ ممکن ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ معنی مجازی کی طرف رجوع کرنے کیلئے معنی حقیقی کافی الجملہ ممکن ہونا آسان کو چھونے اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کی طرح ہو گیا، کہ قسم کا کفارہ واجب ہونے کیلئے قسم کافی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے، کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے ”وَاللّٰہِ لَا مَسَّ السَّمَاءِ“ کہ اللہ کی قسم میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا یہ قسم فی الجملہ ممکن ہے کہ کرامت کے طور پر آسمان کو چھو لے، اور اس مسئلہ کے اخوات جیسے کوئی شخص قسم کھائے ”وَاللّٰہِ لَا قَلْبَیْزَ ہَذَا الْحَجَرِ ذَہَبًا“ کہ میں اس پتھر کو ضرور بالضرور سونے میں تبدیل کروں گا یا اسی طرح قسم کھائے ”وَاللّٰہِ لَا طَلِیْزَ فِی السَّمَاءِ“ کہ اللہ کی قسم میں ضرور بالضرور آسمان پر اڑوں گا اب پتھر کو سونے سے بدانا اور ہوا میں اڑنا کرامت کے ذریعہ ممکن ہے لیکن جب یہ کام کرنے سے عاجز ہوگا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا لہذا قسم کا کفارہ اس پر واجب ہوگا، لہذا وجوب کفارہ کیلئے جس طرح قسم کافی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے اسی طرح صاحبین کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کیلئے معنی حقیقی کافی الجملہ ممکن ہونا کافی ہے۔

فَصْلٌ فِی الصَّرِیْحِ وَالْکِتَابَةِ الصَّرِیْحِ لَفْظُ یَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا كَقَوْلِهِ بَعَثَ وَاشْتَرَيْتَ وَأَمْثَالَهُ

وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ ثَبُوتَ مَعْنَاهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ مِنْ أَخْبَارٍ أَوْ نَعْبٍ أَوْ بَدَأٍ، وَمَنْ حَكَمَهُ أَنَّهُ يَسْتَتَعْنِي عَنِ النِّيَّةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ أَوْ يَا طَالِقُ يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوَى بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَّزْتُكَ أَوْ يَا حُرَّ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا أَنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيدُ الطَّهَارَةَ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى ”وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيَطَهَّرَكُمْ“ صَرِيحٌ فِي خُضُوعِ الطَّهَارَةِ بِهِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَالْآخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَائِرٌ لِلْحَدَثِ وَعَلَى هَذَا يَخْرُجُ الْمَسَائِلُ عَلَى مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ وَإِذَا الْغُرَضُ فِي تَيَمُّمٍ وَاحِدٍ وَإِمَامَةُ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِينَ وَجَوَازُهُ بِذَوْنِ خَوْفٍ تَلَفِ النَّفْسِ أَوْ الْعَضْوِ بِالْوَضُوءِ وَجَوَازُهُ لِلْعَبِيدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازُهُ بَنِيَّةُ الطَّهَارَةِ

ترجمہ: فصل صریح اور کتابت صریح لفظ یکنون المراد بہ ظاہر کا قول ”بعت واشتریت“ اور اس

جیسے دوسرے الفاظ صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثابت ہونے و واجب کرتا ہے خواہ وہ صریح جس طریقہ سے بھی ہو خواہ اخبار کے طریقہ پر یا صفت یا نداء کے طریقہ پر ہو، اور اس کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے مستثنیٰ ہوتا ہے اور اس پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”انت طالق“ یا ”طلقتک“ یا یہ کہا ”یا طالق“ تو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ خاندان سے اس سے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا ”انت حر“ یا ”حررتک“ یا یہ کہا ”یا حر“

اور صریح کے اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا بیشک تیمم کامل طہارت کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ”وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيَطَهَّرَكُمْ“

کہ اللہ تعالیٰ تمہیں پاک کرنا چاہے ہیں، کہ تیمم کے ذریعہ طہارت کے حاصل ہونے میں صریح ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ حدیث کو چھپانے والا ہے، اور اسی اختلاف پر مسائل کی تخریج کی جائے گی دونوں مذہبوں پر، یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور دو فرضوں کو ایک تیمم سے ادا کرنا اور تیمم کرنے والے کا امامت کرنا وضو کرنے والوں کی، اور تیمم کا جائز ہونا وضو سے نفس یا عضو کے تلف کے خوف کے بغیر، اور تیمم کا جائز ہونا عید اور جنازہ کی نماز کیلئے اور تیمم کا جائز ہونا طہارت کی نیت سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے صریح کی تعریف اور حکم اور صریح کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر صریح کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کر کے احناف اور شوافع کا اختلاف نقل کیا ہے پھر اسی اختلاف پر مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح: قولہ: فَضِّلُ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ الصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا الْغ

صریح کی تعریف: صریح وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو یعنی صریح وہ لفظ ہے کہ جو اپنے معنی اور مفہوم پر دلالت کرنے میں ظاہر ہو کہ لفظ بولتے ہی متکلم کی مراد معلوم۔ دجائے اس کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو جیسے کوئی آدمی کہے "بغث" "پھن نے بچا" "اَلْمَعْرِيْثُ" میں نے خریدا اور اس جیسے دوسرے الفاظ "حَرْزُكَ" کہ میں نے تجھے آزاد کیا اور صریح حقیقت بھی ہو سکتا ہے جیسے مذکورہ مثالوں میں اور صریح مجاز بھی ہو سکتا ہے جیسے مجاز متعارف "وَاللّٰهُ لَا اَكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ" کہ اللہ کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، یہاں مجاز صریح ہے کہ مراد درخت کا پھل نہیں کھاؤں گا۔

قولہ: وَنَحْكُمُهُ اَنَّهُ يُوجِبُ ثُبُوْتُ مَعْنَاهُ الْغ

صریح کا حکم: یہاں سے مصنفؒ نے صریح کے دو حکم بیان کئے ہیں پہلا حکم یہ ہے کہ متکلم لفظ صریح کا تکلم کسی بھی طریقہ سے کرے تو اس لفظ پر حکم مرتب ہو جاتا ہے اور جو معنی لفظ سے صراحۃً سمجھ میں آ رہا ہو اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، متکلم لفظ صریح کا تکلم خواہ اخبار کے طریقہ پر کرے جیسے "طَلَّقْتُكَ" خواہ نعت کے طریقہ پر جیسے "اَنْتَ طَالِقٌ" خواہ نداء کے طریقہ پر تکلم کرے جیسے "يَا طَالِقُ" صریح کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ نیت کا محتاج نہیں ہوتا کہ لفظ صریح پر حکم مرتب ہو جاتا ہے خواہ متکلم نے حکم کے واقع کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور صریح چونکہ ظاہر المعنی اور ظاہر المراد ہوتا ہے اور نیت کا محتاج نہیں ہوتا اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے بصورت نعت "انت طالق" کہا یا بصورت خبر "طَلَّقْتُكَ" کہا یا بصورت نداء "يَا طَالِقُ" کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ الفاظ صریح ہونے کی وجہ سے نیت کا محتاج نہیں ہوتے، اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "اَنْتَ حُرٌّ" یا "حَرْزُكَ" کہا یا "يَا حُرٌّ" کہا تو غلام آزاد ہو جائے گا خواہ آقا نے غلام آزاد کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ یہ الفاظ صریح ہونے کی وجہ سے نیت کا محتاج نہیں ہوتے۔

قولہ: وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِنَّ التَّيْمُمْ يَفْضِلُ الطَّهَارَةَ الْخ

صریح کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف نے صریح کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کر کے احناف اور شوافع کا اختلاف بیان کیا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ اس بات میں توافق ہے کہ پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کر کے نماز پڑھنے سے نماز ہو جاتی ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ آلہ تیمم یعنی مٹی، آلہ وضو یعنی پانی کا خلیفہ ہے یا تیمم وضو کا خلیفہ ہے۔

احناف کا مذہب: یہ ہے کہ آلہ تیمم یعنی مٹی، آلہ وضو یعنی پانی کا خلیفہ ہے اور طہارت حاصل کرنے میں دونوں برابر ہیں کہ جس طرح وضو سے طہارت اصلہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح تیمم سے بھی طہارت اصلہ حاصل ہوتی ہے اور تیمم طہارت مطلقہ کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے ”وَلَا يَكُنْ يُرِيدُ لِیُطَهَّرَ كُنْمْ“ کہ اللہ تعالیٰ اس تیمم کی وجہ سے تم کو پاک کرنا چاہتے ہیں، اس آیت میں لفظ ”لِیُطَهَّرَ كُنْمْ“ صریح ہے اور کلام میں خبر بن رہا ہے اور تیمم کے ذریعے طہارت حاصل کرنے میں صریح ہے اور تطہیر کا لفظ نجاست زائل کرنے اور طہارت ثابت کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تیمم بھی پانی پر قدرت کے نہ ہونے کے وقت طہارت کا اس طرح فائدہ دیتا ہے جس طرح وضو طہارت کا فائدہ دیتا ہے اور جس طرح وضو کے ساتھ طہارت کاملہ حاصل ہوتی ہے اسی طرح تیمم کے ساتھ بھی طہارت کاملہ حاصل ہوگی۔

حضرت امام شافعیؒ کے دو اقوال: تیمم طہارت مطلقہ ہے یا طہارت ضروریہ، حضرت امام شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول: یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ نہیں بلکہ طہارت ضروریہ ہے اور طہارت ضروریہ کا مطلب یہ ہے کہ کچھ وقت کیلئے بوقت ضرورت ہو، اور تیمم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ضرورت کی بنا پر مشروع کیا ہے اور وہ ادائے فرض کی ضرورت ہے چنانچہ ایک فرض کو ادا کرنے کے بعد تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ جب ضرورت ختم ہوگئی تو طہارت بھی ختم ہو جائے گی تو دوسری نماز کیلئے الگ تیمم کرنا ہوگا۔

قول ثانی: یہ ہے کہ تیمم سائر الحدث ہے رافع الحدث نہیں ہے، یعنی تیمم کچھ دیر کیلئے حدت کو چھپاتا ہے جس کی وجہ سے نماز ادا کرنے سے ادا ہو جاتی ہے لہذا جب وقتی طور پر تیمم حدت کو چھپانے والا ہے تو تیمم مطلق طہارت کا فائدہ نہیں دے گا۔

حضرت امام شافعیؒ دلیل یہ دیتے ہیں کہ تیمم طہارت مطلقہ کا فائدہ نہیں دیتا اس لئے کہ تیمم اگر دوران نماز پانی دیکھ لے یا پانی کے استعمال کرتے پر قادر ہو جائے تو اس کا تیمم ختم ہو جائے گا کیونکہ تیمم نے حدت کو چھپایا ہوا تھا اب پانی کے آنے سے حدت ظاہر ہو گیا ہے، احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ تیمم اس وجہ سے نہیں ٹوٹا کہ حدت کو چھپایا ہوا تھا اب پانی کے ساتھ ظاہر ہو گیا ہے بلکہ تیمم اس وجہ سے

ٹوٹا ہے کہ تیمم کے جائز ہونے کی شرط ختم ہوگئی ہے اب چونکہ پانی پایا گیا ہے یا اس کے استعمال پر قادر ہو گیا ہے تو شرط کے ختم ہونے سے تیمم بھی ختم ہو گیا ہے۔

قوله: وَ عَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْمَسَائِلُ الْغ

احناف و شوافع کے مذکورہ اختلاف پر متفرع چھ مسائل

احناف کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت مطلقہ ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اس اختلاف کی بنا پر چھ مسائل مختلف فیہ ہوئے ہیں۔

قوله: مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ

مسئلہ اولی: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم قبل الوقت کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے تو جس طرح وضو قبل الوقت جائز ہے اسی طرح تیمم بھی قبل الوقت جائز ہے، بشرطیکہ تیمم کے جائز ہونے کی شرائط موجود ہوں، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ نہیں ہے بلکہ طہارت ضروریہ ہے اور نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے چونکہ ضرورت نہیں اور ادائے فرض کی ضرورت کی وجہ سے تیمم جائز ہوا ہے لہذا ضرورت متحقق ہونے کے بعد نماز کے وقت میں تیمم کرنا جائز ہوگا قبل الوقت تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قوله: وَأَذَاءَ الْفَرَضَيْنِ بِتَيْمُمٍ وَاحِدٍ

مسئلہ ثانیہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک تیمم سے دو یا دو سے زائد فرضوں کو ادا کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے جس طرح ایک وضو سے دو یا دو سے زائد فرضوں کو ادا کرنا جائز ہے اسی طرح ایک تیمم سے متعدد نمازیں ادا کرنا جائز ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تیمم سے ایک فرض کا ادا کرنا جائز ہے سنت اور نوافل فرض کے تابع ہوں گے، دو یا دو سے زائد فرضوں کو ادا کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ایک فرض ادا کرنے کے بعد چونکہ ضرورت پوری ہوگئی ہے اس لئے طہارت بھی ختم ہو جائے گی اب دوسرے فرضوں کو ادا کرنے کیلئے دوبارہ تیمم کرنا ہوگا۔

قوله: وَإِمَامَةُ الْمُتَتِمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِينَ

مسئلہ ثالثہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کا امام بن سکتا ہے کیونکہ تیمم بھی وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے

چونکہ متمم اور متوضی کی طہارت برابر ہے اس لئے تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کا امام بن سکتا ہے۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک متمم متوضی کا امام نہیں بن سکتا کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور یہ چونکہ ضرورت کی بنا پر مشروع ہوا ہے اس لئے متمم کی طہارت ناقص ہے اور وضو طہارت مطلقہ اور طہارت اصلیہ ہے تو وضو کرنے والے کی طہارت کامل ہے لہذا ناقص طہارت والا کامل طہارت والوں کا امام کیسے بن سکتا ہے؟ جیسا کہ اشارہ سے نماز پڑھنے والا رکوع، سجود کرنے والوں کا امام نہیں بن سکتا، لہذا قوی کا ضعیف کی اقتدا کرنا اور اعلیٰ کا ادنیٰ کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے۔

قوله: وَجَوَازُهُ بِذَوْنِ خَوْفٍ تَلْفِ النَّفْسِ

مسئلہ رابعہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بیمار کو وضو کرنے سے عضو کے تلف ہونے یا جان کی ہلاکت کا خوف نہیں ہے صرف مرض بڑھ جانے کا خوف ہے تو اس کیلئے تیمم کرنا جائز ہے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو تیمم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ضرورت تحقق نہیں ہوئی، لیکن اگر عضو یا نفس کے تلف ہونے کا خوف ہو پھر اس صورت میں تیمم کر سکتا ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیمار کی بیماری بڑھ جانے سے بھی اللہ تعالیٰ نے تیمم کی اجازت دی ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ”وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ“ اس آیت میں بیماری کو بھی جواز تیمم کی صورت میں ذکر کیا ہے۔

قوله: وَجَوَازُهُ لِلْعِيْدِ وَالْجَنَازَةِ

مسئلہ خامسہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر وضو کرنے کی وجہ سے نماز عید یا نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں نماز عید اور نماز جنازہ کیلئے تیمم کرنا جائز ہے جس طرح وضو طہارت اصلیہ ہے اسی طرح تیمم بھی طہارت اصلیہ ہے لہذا تیمم کر کے نماز عید اور نماز جنازہ پڑھنا جائز ہے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کر کے نماز عید اور نماز جنازہ پڑھنا جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے جو کہ ضرورت کے وقت جائز ہوتا ہے اور ضرورت فرض عین میں ہوتی ہے اور یہاں پر ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں نمازیں فرض عین نہیں چونکہ نماز عید سب مؤکدہ ہے اور نماز جنازہ فرض کفایہ ہے لہذا ضرورت نہیں پائی گئی اس لئے تیمم جائز نہیں ہوگا۔

قوله: وَجَوَازُهُ بِبَيْتَةِ الطَّهَارَةِ

مسئلہ سادسہ: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم کے وقت اگر طہارت کی نیت کر لی تو تیمم جائز ہو جائے گا لہذا طہارت کی نیت سے بھی تیمم

کرنا جائز ہے خواہ فرض نماز ادا کرنے کی ضرورت متحقق ہو خواہ یہ ضرورت متحقق نہ ہو، کیونکہ تیمم وضو کی طرح طہارت مطلقہ ہے لہذا پاکی حاصل کرنے کیلئے تیمم جائز ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت کی نیت سے تیمم کرنا جائز نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فرض نماز ادا کرنے کی نیت سے تیمم کرنا شرط ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت صرف فرض نماز ادا کرنے کیلئے متحقق ہوتی ہے فرض نماز کے علاوہ ضرورت متحقق نہیں ہوتی اس لئے طہارت کی نیت سے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیمم جب طہارت مطلقہ ہے تو فرض نماز کے علاوہ طہارت حاصل کرنے کی نیت سے بھی تیمم جائز ہوگا۔

وَالْكِسَايَةُ هِيَ مَا اسْتَنْتَزَ مَغْنَاهُ وَالْمَجَالُ قَبْلُ أَنْ يُصَيَّرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِسَايَةِ وَحُكْمُ الْكِسَايَةِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُودِ الْحَيَّةِ أَوْ بِذَلَالَةِ الْخَالِ إِذَا لَبَّاهُ مِنْ دَلِيلٍ يُزَوَّلُ بِهِ التَّرَدُّدُ يَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوهِ وَلِهَذَا الْمَغْنَى سَمِيَ لَفْظُ الْبَيِّنُونَ وَالْتَحْرِيمُ كِتَابِيَةً فِي بَابِ الطَّلَاقِ لِمَغْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِثْنَاءُ الْفُرَادِ لَا أَنَّهُ يَغْمَلُ عَمَلُ الطَّلَاقِ وَيَفْتَرَعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِسَايَاتِ فِي حَقِّ عَذْمِ وَلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَلِوُجُودِ مَغْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكِسَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ حَتَّى لَوْ أَقْرَعْنَا عَلَى نَفْسِهِ فِي بَابِ الزَّانَا وَالسَّرْقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَالَهُ يَذْكُرُ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ وَلِهَذَا الْمَغْنَى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْآخِرِ بِالْإِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزَّانَا فَقَالَ الْآخِرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّضَدُّقِ لَهُ فِي غَيْرِهِ

ترجمہ: کنا یہ وہ لفظ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنا یہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے، اور کنا یہ کا حکم یہ ہے اس کے ساتھ حکم کا ثابت ہونا ہے نیت کے پائے جانے کے وقت یا دلالت حال کے وقت ماس لئے کنا یہ کیلئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس دلیل کے ساتھ تردد زائل ہو جاتا ہو اور اس کے ساتھ کوئی معنی رائج ہو جاتا ہو اور اسی معنی کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے لفظ بینوت اور لفظ تحریم کو کنا یہ کا نام دیا گیا ہے طلاق کے باب میں تردد اور مراد کے چھپا ہوا ہونے کی وجہ سے، نہ کہ یہ لفظ بینوت وغیرہ طلاق کا عمل کرتے ہیں،

اور اس سے کنا یات کا حکم متفرع ہوگا رجعت کی ولایت نہ ہونے کے حق میں اور کنا یہ میں تردد کے معنی پائے جانے کی وجہ سے اس لئے کنا یہ سے عقوبات قائم نہیں کی جاسکتی، حتیٰ کہ اگر کسی نے باب زنا اور باب سرقہ میں اپنے اوپر اقرار کر لیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ صریح لفظ ذکر نہ کرے اور اسی تردد کے معنی کی وجہ سے گونگے پر اشارہ کی وجہ سے حد قائم نہ کی جائے گی اور اگر کسی نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی پس دوسرے نے کہا کہ تو نے سچ کہا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس نے تہمت کے علاوہ اور کسی چیز کی تصدیق کی ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے کنا یہ کی تعریف اور اس کا حکم بیان کیا ہے اور اس کے بعد کنا یہ کے حکم پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَالْکِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَعْتَرِ مَعْنَاهُ الْخ

کنایہ کی تعریف: کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کا معنی اور مراد پوشیدہ ہو ظاہر نہ ہو کہ لفظ کے نفس سماع سے اس کی مراد معلوم نہ ہو بلکہ اس کی مراد معلوم کرنے کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت ہو پھر قرینہ کی دو صورتیں ہیں یا تو نیت ہو یا دلالت حال ہو، اور مصنف فرماتے ہیں کہ مجاز جب تک لوگوں میں متعارف اور مشہور نہ ہو اس وقت تک وہ بھی کنایہ ہی کی طرح ہوتا ہے جس طرح کنایہ میں متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی متعدد معانی کا احتمال ہوتا ہے لیکن مجاز متعارف اور مشہور ہو جانے کے بعد صریح کی طرح ہو جاتا ہے۔

قولہ: وَخُكْمُ الْكِنَايَةِ بِثَبُوتِ الْخُكْمِ بِهَا الْخ

کنایہ کا حکم: یہاں سے مصنف کنایہ کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ کنایہ کے ذریعہ حکم اس وقت ثابت ہوگا کہ جب متکلم ایک معنی کی نیت کرے یا متکلم کی حالت اس حکم کے ثبوت پر دلالت کرتی ہو کیونکہ کنایہ کے معنی میں تردد ہوتا ہے اس تردد کو دور کرنے کیلئے کسی ایسی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے جس سے تردد دور ہو جائے اور وہ دلیل یا تو متکلم کی نیت ہوگی یا متکلم کی دلالت حال ہوگی، ان دو دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل کے ساتھ کنایہ میں تردد دور ہو جائے گا اور ایک معنی دوسرے معانی پر ترجیح پا جائے گا،

اور مراد ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے باب میں لفظ ینونت اور لفظ تحریم کو کنایہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان کے معانی میں تردد اور مراد چھپی ہوئی ہے جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "أَنْتِ بَائِنٌ" کہ تو جدا ہونے والی ہے، اس جدا ہونے کے معنی میں تردد ہے اس میں متعدد احتمال ہیں کہ تو گناہ سے جدا ہونے والی ہے یا اخلاق حسہ یا اطاعت خداوندی سے جدا ہونے والی ہے یا تو میرے نکاح سے جدا ہونے والی ہے، اب تردد یا تو متکلم کی نیت سے دور ہوگا کہ متکلم نے نیت کی کہ تو میرے نکاح سے جدا ہونے والی ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اگر یہ نیت کی کہ تو گناہ یا اخلاق حسہ سے جدا ہونے والی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی،

یا تردد متکلم کی دلالت حال سے دور ہوگا اگر خاوند بیوی میں جھگڑا ہو رہا تھا اور بیوی طلاق کا مطالبہ کر رہی تھی تو اس کے جواب میں خاوند نے "أَنْتِ بَائِنٌ" کہہ دیا، تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی کیونکہ متکلم کی حالت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اس سے طلاق ہی مراد ہے لہذا متکلم کی دلالت حال کی وجہ سے بغیر نیت کے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی،

اسی طرح اگر لفظ تحریم یا دیگر الفاظ کنایات بولے مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا "أَنْتِ حَرَامٌ" اس کے معنی میں متعدد احتمال کی وجہ سے تردد ہے کہ تو حرام ہے دوسرے مردوں پر یا تو حرام ہے مجھ پر جب تک ایک معنی مراد ہونے کی نیت نہ ہو یا قرینہ سے کسی معنی کا تعین نہ ہو جائے ان الفاظ سے طلاق واقع نہ ہوگی، اگر اس نے نیت کی کہ تو مجھ پر حرام ہے تو ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی، یا جھگڑا اور بیوی کے طلاق کے مطالبہ

پراس نے ”أنت حَرَامٌ“ کہا تو دلالت حال کی وجہ سے بغیر نیت کے ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔

قوله: لَا أَنَّهُ يَغْفُلُ غَمَلُ الطَّلَاقِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ لفظ مینونت اور تحریم سے جب کنایہ طلاق مراد ہو تو اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے تھی جس طرح لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے جیسے حضرت امام شافعی کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا جب ان الفاظ سے جب کنایہ طلاق مراد ہو تو ان الفاظ کو طلاق کا عمل کرنا چاہئے تھا اور طلاق رجعی واقع ہوتی، حالانکہ تم کہتے ہو کہ لفظ مینونت اور تحریم سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

جواب: مصنف نے اس مذکورہ عبارت سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہ کنایہ کے الفاظ طلاق جیسا عمل نہیں کرتے تاکہ ان الفاظ کے معنی کے تقاضا پر عمل ہو اور ان الفاظ کے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہو کیونکہ یہ الفاظ یعنی مینونت اور حرمت کے حقیقی معنی ہیں جدا ہونا، حرام ہونا، اور یہ طلاق بائن کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ طلاق رجعی کی صورت میں لہذا ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ رجعی۔

قوله: وَيَنْفَرُ مِنْهُ خُكْمُ الْكُنَايَاتِ فِي حَقِّ الْخ

الفاظ کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں گذشتہ بات سے یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور نکاح ختم ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی متفرع ہو گئی کہ باقی الفاظ کنایہ کے مقتضی پر عمل کرنے کی وجہ سے ان سے واقع ہونے والی طلاق طلاق بائن ہوتی ہے اور خاوند کو بیوی سے رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا، لیکن حضرت امام شافعی کے نزدیک الفاظ کنایہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور خاوند کو رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔

قوله: وَلَوْ جُودَ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي الْكُنَايَةِ الْخ

کنایہ کے اصول پر متفرع ہونے والے چند مسائل

مسئلہ اولی: یہاں سے مصنف پہلا مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ تردد کے معنی پائے جاتے ہیں اور کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے اگر بطریق کنایہ کسی موجب حد اور سبب حد چیز کا اقرار کیا تو اس پر حد جاری نہ ہوگی جب تک کہ صریح الفاظ سے اقرار نہ کرے اس لئے کہ حدود کے بارے میں قاعدہ ہے ”الْحُدُودُ تَنْذَرُ بِالْمُشَبَّهَاتِ“ کہ حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، چنانچہ اگر

کسی شخص نے ”إِنْسِي جَامَعْتُ فَلَانَةً جَمَاعًا حَرَامًا“ کہہ کر زنا کا اقرار کیا تو اس پر حد زنا جاری نہ ہوگی کیونکہ یہ کنایہ کے الفاظ ہیں اور اس میں متعدد احتمال ہیں، اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے حالت حیض میں بیوی کے ساتھ جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے وطی بائعہ کے طور پر کسی سے جماع کیا ہو کیونکہ یہ بھی جماع حرام ہے، چونکہ یہ کلام زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنائی ہے اس لئے اس لفظ سے اقرار کی صورت میں حد زنا جاری نہ ہوگی ہاں اگر صراحتاً زنا کا اقرار کرتے ہوئے یوں کہا ”ذَنَيْتُ فَلَانَةً“ تو اس سے حد زنا واجب ہو جائے گی۔

اسی طرح کنایہ کے الفاظ سے چوری کا اقرار کیا کہ میں نے غیر کا مال لیا ہے تو اس پر حد سرقہ نہیں ہوگی اس لئے کہ غیر کا مال مراد لینے میں کئی احتمال ہیں اجازت سے لیا ہو یا اس نے اس کو بہہ کیا ہو یا چوری کیا ہو، ان متعدد احتمالات کی وجہ سے چوری میں شبہ پیدا ہو گیا اس لئے حد ساقط ہو جائے گی۔

قوله: وَلِهَذَا الْمَغْنَى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْآخِرِ مِنَ الْع

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنف ”دوسرا مسئلہ متفرع فرما رہے ہیں کہ اگر گونگے آدمی نے اشارے کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو اس پر حد زنا قائم نہیں کی جائے گی اس لئے کہ اس اشارہ میں تردد ہے اور اس میں بھی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، ہو سکتا ہے کہ گونگے نے بوس و کنار کیا ہو یا اس کے ساتھ صرف مضاجعت کی ہو، ایک صورت میں گونگے پر حد زنا لگ سکتی ہے کہ گونگا لکھنا پڑھنا جانتا ہو اور لکھ کر اقرار کرے یا چار عادل آدمی گواہی دیں کہ ہم نے فلاں اجنبی عورت کے ساتھ گونگے کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

قوله: وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا الْع

مسئلہ ثالثہ: یہاں سے مصنف ”تیسرا مسئلہ بیان فرما رہے ہیں کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص پر زنا کی تہمت لگائی اور دوسرے نے ”صَدَقْتُ“ کہا تو اس تصدیق کی وجہ سے اس پر حد زنا قائم نہیں کی جائے گی اس لئے کہ تصدیق میں متعدد احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ ”صَدَقْتُ“ فنی غیریہ“ اس کے علاوہ تو نے سچ کہا، ایک یہ احتمال ہے ”صَدَقْتُ قَبْلَ هَذَا“ کہ تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا اور شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور حد واجب ہونے کیلئے ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو، اس عبارت کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی پر زنا کی تہمت لگائی مقدوف کے علاوہ کسی تیسرے شخص نے قاذف کی تصدیق کی تو اس تصدیق کی وجہ سے اس تیسرے شخص پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس تیسرے شخص نے قاذف کی قذف اور تہمت میں تصدیق کی ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس قذف کے علاوہ کسی اور چیز میں تصدیق کی ہو، تو اس کا کلام قذف کے بارے میں صریح نہ رہا تو اس صورت میں اس تیسرے شخص پر حد قذف بھی جاری نہ ہوگی، کیونکہ شبہ پیدا ہو گیا ہے اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور حد واجب کرنے کیلئے کسی ایسی

دلیل کا ہونا ضروری ہے جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو۔

فصل فی الْمُتَقَابِلَاتِ نَعْنَى بِهَا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسِّرُ وَالْمُخَكَّمُ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكَلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فَالظَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّمَاعِ بِنَفْسِ السَّمْعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ وَالنَّصُّ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجَلِهِ وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" فَالْإِثْمُ سَبَقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِيقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا زِدًا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّشْوِيعِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَقَدْ عَلِمَ جُلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ السَّمْعِ فَضَارَ ذَلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِيقِ ظَاهِرًا فِي حَلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" سَبَقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عَلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَارَةُ بِنَفْسِ السَّمْعِ فَضَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِي حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِي بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً" نَصٌّ فِي حُكْمٍ مَنْ لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَنْزَرَ وَظَاهِرٌ فِي اسْتِبْدَادِ الرُّوجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النِّكَاحَ بِذَوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتِقَ عَلَيْهِ" نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعَتَقِ لِلْقَرِيبِ وَظَاهِرٌ فِي ثُبُوتِ الْمَلَكَ لَهُ

ترجمہ: یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے متقابلات سے ہماری مراد ظاہر، نص، مفسر اور مخکم میں اور ان کے مقابل خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں، پس ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کو سنتے ہی بغیر غور و فکر کے معلوم ہو جائے اور نص وہ ہے کہ جس کی وجہ سے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" میں ہے پس یہ آیت بیع اور ربو کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے چلائی گئی ہے کفار کے اس دعویٰ کو رد کرنے کیلئے کہ جسمیں انہوں نے برابری کا دعویٰ کیا تھا چنانچہ انہوں نے کہا "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" کہ بیع تو سود کی طرح ہے اور اس آیت کو سنتے ہی بیع کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا معلوم ہو گیا، پس یہ آیت بیع اور ربو کے درمیان فرق بیان کرنے میں نص ہوگی اور بیع کے حلال ہونے اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہوگی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ" کہ تم نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ دو، دوہوں یا تین، تین یا چار، چار، یہ کلام بیان عدد کیلئے چلایا گیا ہے اور حال یہ ہے کہ نکاح کا مباح اور جائز ہونا اس آیت کے سنتے ہی معلوم ہو گیا ہے پس یہ آیت نکاح کی اجازت کے حق میں ظاہر ہوگی اور بیان عدد میں نص ہوگی اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً" تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم نے طلاق دی ان عورتوں کو کہ جن

سے تم نے جہاں نہیں کیا اور ان کیلئے مہر مقرر نہیں کیا، یہ آیت نص ہے ان عورتوں کے حکم میں جن کیلئے مہر مقرر نہیں کیا گیا اور ظاہر ہے خاوند کا طلاق کے ساتھ مستقل ہونے میں اور اس طرح اشارہ ہے کہ نکاح مہر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ”مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَخْرُومٍ مَنَّهُ غُفْقٌ عَلَيْهِ“ کہ جو شخص اپنے ذی رحم کا مالک ہو گیا وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے، یہ فرمان نص ہے قرمی رشتہ دار کیلئے آزادی کا مستحق ہونے میں، اور ظاہر ہے اس کیلئے ملک ثابت ہونے میں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے لفظ کی تیسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے بیان کی ہے اور لفظ کی چار قسمیں بیان کی ہیں ظاہر نص، مفسر اور محکم اور خفا معنی کے اعتبار سے بھی ان کے مقابلات کی چار قسمیں بیان کی ہیں خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، پھر ظاہر اور نص کی تعریف کرنے کے بعد دونوں کی چار مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: فضل فی المتقابلات نغنی بہا الظاہر الخ

ظہور معنی اور خفا معنی کے اعتبار سے لفظ کی اقسام

یہاں سے مصنف نظم کتاب کی تیسری تقسیم اور اسکی مثالیں بیان فرما رہے ہیں، نظم کتاب کی پہلی تقسیم معنی وضعی کے اعتبار سے اور دوسری تقسیم استعمال فی المعنی کے اعتبار سے تھی، اب لفظ کی تیسری تقسیم ظہور معنی اور خفا معنی کے اعتبار سے ہے کہ لفظ کا کتنا معنی ظاہر ہوگا اور کتنا معنی چھپا ہوا ہوگا،

ظہور معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں ظاہر نص، مفسر اور محکم اور خفا معنی کے اعتبار سے بھی چار قسمیں ہیں خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، ان چاروں قسموں کو مقابلات کہا جاتا ہے کیونکہ ان چاروں اقسام میں سے ہر قسم دوسری قسم کے مقابلہ میں ہے، چنانچہ ظاہر خفی کے مقابلے میں اور نص مشکل کے مقابلے میں اور مفسر مجمل کے مقابلے میں اور محکم متشابہ کے مقابلے میں ہے، ان چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم دوسری کی ضد بھی ہے اس لئے ان کو متضادات بھی کہا جاتا ہے اور اصولیین کے نزدیک تقابل اور تضاد ایک ہی معنی میں ہیں، جب یہ چاروں اقسام ایک دوسرے کے مقابل اور ضد ہیں تو ہر دو مقابل کی قسمیں ایک ہی وقت میں ایک ہی جگہ ایک ہی جہت میں اکٹھی نہیں ہو سکتیں، چنانچہ ظاہر اور خفی، نص اور مشکل، مفسر اور مجمل، محکم اور متشابہ ایک ہی جگہ میں ایک ہی وقت میں اور ایک ہی جہت سے جمع نہیں ہو سکیں گی۔

قولہ: فالظاہر اسنم لکل کلام ظہر المراد الخ

ظاہر کی تعریف: ظاہر ہر اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد سامع کو نفس سماع ہی سے معلوم ہو جائے اور سامع کو غور و فکر کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

قوله: وَالنَّصُّ مَا سَنَقُّ الْكَلَامَ لِأَجْلِهِ

نص کی تعریف: نص ایسے کلام کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد سننے والے کے سامنے ظاہر ہو اور کلام کو اس مراد کیلئے چلایا گیا ہو۔

قوله: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْوَ" الخ

ظاہر اور نص کی مثالیں

ظاہر اور نص کی مثال اول: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کی مثال اول پیش فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے

"وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْوَ" کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا ہے، اس آیت کا مقصد بیع اور ربو کے درمیان فرق بیان کرنا ہے کہ بیع حلال ہے اور سود حرام ہے، اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ کفار بیع کی طرح ربو کو بھی حلال کہتے تھے چنانچہ کفار کہا کرتے تھے "إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الزَّيْوَ" کہ بیع تو سود کی طرح ہے، کہ کفار سود کو حلال قرار دینے میں مبالغہ کیا کرتے تھے کہ سود حلال ہونے میں اصل ہے اور بیع بھی اس سود کی طرح حلال ہے، تو اللہ تعالیٰ نے بیع اور سود کے حلال ہونے میں کفار کے بیع اور سود کی برابری کے دعویٰ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْوَ" کہ دونوں کے درمیان فرق ہے کہ ہم نے بیع کو حلال اور ربو کو حرام کیا ہے، تو یہ آیت بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے حق میں نص ہوئی کیونکہ کلام کو فرق بیان کرنے کیلئے چلایا گیا ہے کہ بیع کا حلال ہونا اور سود کا حرام ہونا بغیر غور و فکر کے نفس سماع سے ہی معلوم ہو جاتا ہے اس لئے یہ آیت بیع کے حلال ہونے میں اور سود کے حرام ہونے میں ظاہر ہوگی۔

قوله: "وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاذْكُخُوا مَا طَابَ لَكُمْ الْخ"

ظاہر اور نص کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

"فَاذْكُخُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، مَغْنًى وَ ثَلُثَ وَ زَبَاعَ" کہ تم نکاح کردہ عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں خواہ دو، دو سے یا تین، تین سے یا چار، چار سے، اسلام سے قبل زمانہ جاہلیت میں منکوحہ عورتوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں تھی، لہذا یہ آیت منکوحہ عورتوں کی تعداد بیان کرنے میں نص ہوئی اور کلام کو اسی غرض کیلئے چلایا گیا ہے کہ ایک مرد کیلئے یک وقت زیادہ سے زیادہ چار عورتیں حلال ہیں، اور لفظ "فَاذْكُخُوا" سنتے ہی نکاح کی اباحت اور جواز ثابت ہو جاتا ہے اور غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی لہذا یہ آیت نکاح کے حلال ہونے اور مباح ہونے میں ظاہر ہوگی چنانچہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے اور بیان تعداد کے بارے میں نص ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ الْع

ظاہر اور نص کی مثال ثالث: یہاں سے صاحب کتاب ظاہر اور نص کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے

ارشاد فرمایا "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً" کہ تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم عورتوں کو طلاق دو اس وقت کہ تم نے ان کو نہ چھوا ہو اور ان کیلئے مہر مقرر نہ کیا ہو، یہ آیت اس عورت کے بارے میں ہے کہ جس سے نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا اور جس کے ساتھ وطی بھی نہ کی گئی ہو اس عورت کو اگر طلاق دی تو اس کو نہ مہر ملے گا اور نہ نفقہ، صرف خاوند پر متعہ واجب ہے اور متعہ میں تین کپڑے ہیں ایک چادر ایک قمیص اور ایک اوڑھنی، یہ آیت اس سلسلہ میں ظاہر ہے کہ خاوند طلاق دینے میں مستقل ہے وہ بیوی یا کسی اور کا محتاج نہیں ہے اور خاوند طلاق کا اختیار رکھتا ہے، اور یہ آیت اس عورت کے حق میں نص ہے جس کا نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا اور اس کے ساتھ وطی بھی نہ کی گئی ہو اس کو طلاق دینا جائز ہے وہ عورت مہر کی حق دار نہیں البتہ متعہ کی حق دار ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس طرف بھی اشارہ کرتی ہے کہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے بھی صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً" سے پہلے "طَلَقْتُمْ" فرما کر طلاق کا ذکر کیا ہے اور طلاق نکاح کے بعد ہی ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ نکاح بغیر مہر کے مقرر کرنے کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ الْع

ظاہر اور نص کی مثال رابع: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کی چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد

ہے "مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٌ مِّنْهُ غَتَّقَ عَلَيْهِ" کہ جو شخص اپنے ذی رحم کا مالک ہو گیا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا، اس حدیث پاک سے بغیر غور و فکر کے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خریدار کیلئے اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو یہ حدیث خریدار کی ملک کے ثابت کرنے میں ظاہر ہے، اور یہ حدیث قرہی ذی رحم رشتہ دار کے آزاد ہونے میں نص ہے اس حدیث پاک کو اس مقصد کیلئے لایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے محرم کسی رشتہ دار کا مالک بن گیا تو وہ مملوک محض ثراء سے مشتری پر آزاد ہو جائیگا خواہ وہ اس کی آزادی کی نیت کرے یا نہ کرے تو یہ کلام اس سلسلہ میں نص ہے۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَخُوبُ الْعَمَلِ بِنَهْمَا عَامِنِ كَانِ أَوْ خَاصِّينَ مَعَ احْتِمَالِ إِزَادَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ بِمَخْزَلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرَى قَرِينَةً حَتَّى غَتَّقَ عَلَيْهِ يَكُونُ هُوَ مُعْتَقًا وَيَكُونُ الْوَلَاةُ لَهُ وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالُوا لَهَا طَلَّقِي نَفْسَكَ فَقَالَتْ أَنَا نَفْسِي يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِأَنَّ هَذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيِّنُونَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ غَرِينَةِ "اشْتَرُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِيهَا" نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشَّفْعَاءِ، وَظَاهَرُ فِي إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اسْتَنْزَهُوا عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ غَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" نَصٌّ فِي

وَجُوبُ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَجُلُ شُرْبُ الْبَوْلِ اضْلاً وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَا سَقَطَهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْبُ" نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعُشْبِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَيْسَ فِي الْخَضِرِ وَاتِ صَدَقَةٌ" مُؤَوَّلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْبِ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وَجُوهَهَا فَيَتَرَجَّحُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي

ترجمہ: ظاہر اور نص کا حکم کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے خواہ دونوں عام ہوں یا خاص، اس احتمال کے ساتھ کہ غیر مراد ہو سکتا ہے، اور دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں نص اور ظاہر، حقیقت کے ساتھ مجاز کی طرح ہیں اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے اپنے کسی قریبی رشتہ دار کو خرید یا یہاں تک کہ وہ رشتہ دار اس خریدنے والے پر آزاد ہو گیا تو خریدنے والا اس کا معنی ہوگا تو لاء اس کیلئے ہوگی اور بیشک ظاہر اور نص کے درمیان فرق دونوں میں تعارض کے وقت ظاہر ہوگا اور اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا "طَلِّقِي نَفْسِكَ" کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے، اور اس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو بابتہ کر دیا، تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ عورت کا "ابْنَتْ نَفْسِي" کہن طلاق میں نص ہے اور بابتہ ہونے میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا رائج ہوگا،

اور اسی طرح اہل عربینہ سے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد کہ "إِشْرَبُوا مِنْ أَنْبُوَالِهَا وَالْبَانِهَا" کہ تم صدقات کے انونوں کا پیشاب اور دودھ پیو، یہ فرمان نص ہے ان کی شفا کے سبب کو بیان کرنے میں اور ظاہر ہے پیشاب کے پینے کی اجازت میں اور حضور اقدس ﷺ کا فرمان "إِسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ غَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" کہ تم پیشاب سے بچو کیونکہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، پس یہ حدیث نص ہے پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں پس نص ظاہر پر رائج ہوگا اور پیشاب کا پینا بالکل حلال نہ ہوگا،

اور حضور اقدس ﷺ کا ارشاد "مَا سَقَطَهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْبُ" زمین کی ہر وہ پیداوار کہ جس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے، یہ حدیث بیان عشر میں نص ہے، اور حضور اقدس ﷺ کا ارشاد "لَيْسَ فِي الْخَضِرِ وَاتِ صَدَقَةٌ" کہ بنزیوں میں صدقہ نہیں ہے، عشر کی نفی میں مؤول ہے اس لئے کہ صدقہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے پس حضور اقدس ﷺ کا پہلا فرمان دوسرے فرمان پر رائج ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے ظاہر اور نص کا حکم بیان کیا ہے اور ان کے حکم پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے ظاہر اور نص میں تعارض کا حکم اور نص کو ترجیح ہونے پر تین مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح قولہ: وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِمَا الْح

ظاہر اور نص کا حکم

یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کا حکم بیان کرتے ہیں کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص، یہ مذہب ہے جمہور اصولیین اور امام کرخی اور امام ابو بکر بھصا کا، لیکن ابو منصور ماتریدی اور محدثین اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے

کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا ظنی طور پر واجب ہے اگر کسی نے ظاہر اور نص کے حکم کا انکار کیا تو کہ فرمیں ہوگا بلکہ فاسق ہوگا، ظاہر اور نص میں اس احتمال کے ساتھ کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسرا معنی مراد ہو سکتا ہے کہ اگر ظاہر اور نص دونوں عام ہوں تو ان میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اگر دونوں خاص ہوں تو تاویل کا احتمال ہوتا ہے ظاہر اور نص دوسرے معنی کا احتمال رکھنے میں ایسے ہیں جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے، جس طرح لفظ حقیقی معنی میں استعمال ہو تو اس میں مجازی معنی کا احتمال ہوتا ہے اسی طرح ظاہر اور نص میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے، تو اس احتمال کی وجہ سے قطعی طور پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ ظنی طور پر واجب ہوگا مصنف نے بھی ابو منصور مائتیدی کا مذہب اختیار کیا ہے اسی لئے فرمایا ”منع احتمال إرادة الغیر و ذالک بمنزلة المجاز مع الحقیقة“

لیکن جمہور مشائخ اور امام کرخی فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر عمل کرنا کتاب اللہ کے خاص کی طرح قطعی طور پر واجب ہوتا ہے اور اس میں غیر کے معنی کا احتمال جو ہوتا ہے یعنی ہر عام میں تخصیص کا اور ہر خاص میں جو تاویل کا احتمال ہوتا ہے لیکن یہ احتمال غیر ناشی من الدلیل ہوتا ہے اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہذا کتاب اللہ کے ظاہر اور نص پر قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قوله: وعلی هذا قلنا اذا اشترى قریبة الخ

ظاہر اور نص کے حکم پر متفرع ہونی والا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف ظاہر اور نص پر عمل کے واجب ہونے کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی ذی رحم قریبی رشتہ دار کو خرید لیا تو وہ مشتری پر آزاد ہو جائے گا تو مشتری اس کا معق شمار ہوگا اور اس کی ولاء اسی مشتری کیلئے ہوگی جیسا کہ حدیث پاک میں ہے ”من مَلَکَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٌ عَقَقُ عَلَيْهِ“ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذی رحم قریبی رشتہ دار کیلئے بھی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور یہ حدیث ملکیت کے ثابت ہونے میں ظاہر ہے اور اس ظاہر پر عمل کرنا واجب ہے، اور ذی رحم قریبی رشتہ دار کا مالک اس کا آزاد کرنے والا ہوتا ہے، خواہ وہ آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اور آزاد شدہ کی ولاء یعنی میراث چونکہ معق کیلئے ہوتی ہے اس لئے اس کی ولاء اسی معق کیلئے ہوگی،

ولاء کی تعریف: ولاء کہتے ہیں ”هُوَ مِيزَانٌ يَسْتَحِقُّ الْمَرْءُ بِسَبَبِ عَقَقِ شَخْصٍ فِي مِلْكِهِ“ کہ ولاء وہ میراث ہے جس کا کوئی آدمی مستحق ہوتا ہے اپنی ملک میں کسی شخص کو آزاد کرنے کی وجہ سے، یعنی معق کی جو میراث آزاد کرنے والے معق کو ملتی ہے اس میراث کو ولاء کہتے ہیں۔

قوله: وَأَمَّا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمَقَابِلَةِ الخ

ظاہر اور نص میں بوقت تعارض کس کو ترجیح ہوگی مثالوں سے وضاحت

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں ظاہر اور نص دونوں کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن دونوں کے حکم میں فرق مقابلے کے وقت

ظاہر ہوگا اور ظاہر نص کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور نص، مفسر کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے اور مفسر مجسم کے مقابلہ میں ادنیٰ ہوتا ہے، اور ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص پر عمل کیا جائے گا کیونکہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اور ظاہر ادنیٰ ہے تو ترجیح اعلیٰ کو ہوتی ہے کیونکہ نص میں ظاہر کی نسبت ظہور زیادہ ہوتا ہے اور نص کے معنی کیلئے کلام کو چلایا جاتا ہے اور وہی معنی کلام کی غرض ہوتا ہے اس لئے نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال اول: جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”طَلَّقْنِي نَفْسَكَ“ کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو اس نے جواب میں کہا ”اَبْنَتْ نَفْسِي“ میں نے اپنے نفس کو بانہ کر دیا، عورت کا یہ قول طلاق بائن واقع ہونے میں ظاہر ہے، اس کلام کے سنتے ہی سمجھ میں آتا ہے کہ عورت اپنے اوپر طلاق بانہ واقع کرنا چاہتی ہے، اور طلاق رجعی واقع ہونے میں نص ہے اس لئے کہ ”اَبْنَتْ نَفْسِي“ یہ ”طَلَّقْنِي نَفْسَكَ“ کے جواب میں واقع ہے کیونکہ خاوند نے ”طَلَّقْنِي نَفْسَكَ“ کے ذریعہ عورت کے سپرد صریح طلاق کی ہے لہذا عورت کا کلام ”اَبْنَتْ نَفْسِي“ صریح طلاق میں نص ہوگا اور صریح طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے عورت کا یہ کلام طلاق رجعی میں نص ہوگا، تو یہاں پر ظاہر اور نص کے حکم میں تعارض ہو گیا ہے تو تعارض کے وقت نص کو ترجیح ہوتی ہے لہذا عورت پر طلاق رجعی واقع ہوگی۔

قولہ: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا لَهْلٍ غَرْبَةَ الْخ

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت ترجیح نص کو ہوگی اس پر دوسری مثال بیان فر رہے ہیں اس مثال سے پہلے ایک مسئلہ سمجھیں کہ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پاک ہے اور اس کو پینا بھی جائز ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب نجس ہے تو اس کا پینا بھی حرام ہے، لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور دوا اور علاج کے پینا جائز ہے لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور دوا اور علاج کے استعمال کرنا بھی جائز نہیں، مگر یہ کہ سارے طبیب اس پر اتفاق کر لیں کہ اس کی بیماری کا علاج اس کے پیشاب کے ملاو اور کسی چیز میں نہیں تو پھر پیشاب کو اضطراراً پینا جائز ہوگا،

اب مثال سمجھیں کہ قبیلہ عینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ میں آئے لیکن مدینہ منورہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہ آئی تو ان کے پیٹ پھول گئے اور رنگ زرد پڑ گئے تو حضور اقدس ﷺ نے ان سے ارشاد فرمایا کہ مدینہ منورہ کے باہر صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں ”اَشْرَبُوا مِنْ اَبْوَالِهَا وَالْبَسَانِهَا“ کہ تم اونٹوں کا پیشاب بھی پیو اور دودھ بھی، یہ حدیث شفا کا سبب بیان کرنے میں نص ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کے اس فرمان کی غرض اونٹوں کے دودھ اور پیشاب میں ان کی شفا کو بیان کرنا تھا اور یہ بذریعہ وحی آپ کو بتایا گیا تھا، اور پیشاب پینے کے جواز کے سلسلہ میں یہ حدیث ظاہر ہے کیونکہ ”اَشْرَبُوا“ امر کا صیغہ ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے، لیکن اس حدیث پاک کے مقابلہ میں حضور اقدس ﷺ کا ”اَشْرَبُوا“

ارشاد "اسْتَحْذَرُوا عَنِ الْبُولِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" کہ تم پیشاب سے بچو اس لئے کہ قبر کا اکثر عذاب اسی پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے، اور یہ حدیث پیشاب سے بچنے کے واجب ہونے میں نص ہے کیونکہ اس فرمان کی غرض پیشاب سے بچنے کا ضروری حکم کرنا ہے اور اس فرمان میں "عَنِ الْبُولِ" کا لفظ عام ہے جس طرح غیر ماکول اللحم جانوروں اور انسانوں کے پیشاب کو شامل ہے اسی طرح ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کو بھی شامل ہے تو حدیث عربیہ شرب بول کے جواز کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور حدیث "اسْتَحْذَرُوا" شرب بول کے عدم جواز کے سلسلہ میں نص ہے اور ظاہر اور نص کے درمیان جب تعارض ہو جائے تو نص کو ترجیح ہوگی اور پیشاب کا پینا بالکل جائز نہیں ہوگا مصنف "فَلَا يَجِلُّ تَشْرِبُ الْبُولِ أَصْلًا" فرما کر حضرت امام ابو حنیفہ کے مذہب کو ترجیح دی ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا بالکل حلال نہیں نہ تو عام حالات میں اور نہ ہی بطور علاج کے۔

قولہ: وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَا سَقَفَهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْغُشْنُ" الخ

ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال ثالث: ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت ترجیح

نص ہوگی اس پر مصنف تیسری مثال پیش کر رہے ہیں، اس مثال سے پہلے ایک اختلافی مسئلہ سمجھیں، حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے خواہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو یا نہ کیا جاسکتا ہو، چاہے پیداوار کم ہو یا زیادہ، خواہ اس زمین کو کنویں کے پانی سے سیراب کیا جاتا ہو یا اس کا نہری آبیانہ ادا کرنا پڑتا ہو تو اس پر نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہوتا ہے،

لیکن صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک عشر واجب ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے زمین کی وہ ایسی پیداوار ہو جو بغیر علاج و تدبیر کے سال بھر باقی رہ سکتی ہو جیسے گندم، چاول اور جو، وغیرہ، ہزریاں اور پھل وغیرہ پر عشر واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ چیزیں جلدی خراب ہو جاتی ہیں، دوسری شرط یہ ہے کہ زمین کی وہ پیداوار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو پانچ وسق سے کم نہ ہو، ایک وسق ساٹھ صاع کے برابر ہوتا، اور ایک صاع کا وزن ساڑھے تین سیر چھ ماشہ ہوتا ہے اس اعتبار سے ایک وسق کی مقدار پانچ من دس سیر ہوئی تو پانچ وسق غلے کی مقدار چھپیس من ساڑھے گیارہ سیر چھ چھٹک ہوئی، تو اگر چھپیس من سے کم نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہوگا،

اب کتاب کی مثال سمجھیں کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "مَا سَقَفَهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْغُشْنُ" زمین کی ہر وہ پیداوار کہ جس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے، اس حدیث پاک میں لفظ ماعام ہے جو زمین کی ہر پیداوار کو شامل ہے چاہے وہ دیر تک رہ سکتی ہو یا نہ رہ سکتی ہو چاہے کم ہو یا زیادہ ہو، لہذا یہ حدیث زمین کی ہر پیداوار میں عشر کے واجب ہونے میں نص ہے،

اور اس کے مقابلہ میں حضور اقدس ﷺ کا دوسرا ارشاد گرامی ہے "لَيْسَ فِي الْخَضِرِ وَاتِ صَدَقَةٌ" کہ ہزریوں میں صدقہ نہیں ہے، یہ حدیث پاک زمین کی ہر پیداوار میں عشر کی نفی میں مؤول ہے، کیونکہ صدقہ کے لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہے کیونکہ صدقہ کا لفظ، عشر زکوٰۃ اور نفی صدقہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس حدیث پاک میں بطور تاویل کے عشر مراد لیا گیا ہے جیسا کہ مصنف نے فرمایا ہے،

لہذا یہ حدیث مؤول ہے نص اور مؤول میں تعارض کے وقت نص کو ترجیح دی جائے گی لہذا زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوگا، جیسے یہ حدیث "لَيْسَ فِي الْخَضِرِ وَابٍ صَدَقَةٌ" نفی عشر کے بیان میں مؤول ہے اسی کے ساتھ یہ حدیث ظاہر بھی ہے کہ جب بھی کوئی عربی دان اس حدیث کو سنے گا تو فوراً سمجھ جائے گا کہ ہزیوں میں عشر نہیں ہے، لہذا یہ حدیث نفی عشر کے بیان میں ظاہر بھی ہے اور اوپر والی حدیث "مَا سَقَنَهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ" وجوب عشر کے بیان میں نص ہے اور نص اور ظاہر کا جب تعارض ہو جائے تو نص کو ترجیح ہوتی ہے لہذا زمین کی مطلق پیداوار میں عشر واجب ہوگا اور حضور اقدس ﷺ کا پہلا ارشاد دوسرے ارشاد پر راجح ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو صاحبینؒ کے مذہب پر ترجیح ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے۔

وَأَمَّا الْمُفَسِّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَهُ إِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ
وَالْتَّخْصِصِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "فَسَجِدْ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ" فَإِسْمُ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِي
الْعُمُومِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّخْصِصِ قَائِمٌ فَانْسُدَّ بَابُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ كُلَّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ إِحْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ
فِي السَّجُودِ فَانْسُدَّ بَابُ التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فَلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا
فَقَوْلُهُ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ الْمُنْعَةِ قَائِمٌ فَبِقَوْلِهِ شَهْرًا فَسَرُّ الْمُرَادِ بِهِ فَقُلْنَا هَذَا مُنْعَةٌ
وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ عَلَى أَلْفٍ نَصٌّ فِي
لُزُومِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهِ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ بَيَّنَّ الْمُرَادُ بِهِ
فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسِّرُ عَلَى النَّصِّ حَتَّى لَا يُلْزِمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوْ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهُ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ
ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدٍ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَسِّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يُلْزِمُهُ نَقْدُ
الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدٍ كَذَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا زَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسِّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ
جِلَافُهُ أَضْلًا مِثَالُهُ فِي الْكِتَابِ "إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" "وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا" وَفِي
الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ إِنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي
لُزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ وَحُكْمُ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُحَالَةٌ

ترجمہ: اور بہر حال مفسر وہ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو لفظ سے متکلم کے بیان سے اس طور پر کہ اس کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول "فَسَجِدْ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ" میں ہے پس ملائکہ کا لفظ عموم میں ظاہر ہے مگر تخصیص کا احتمال موجود ہے پس تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا اللہ تعالیٰ کے فرمان "كُلَّهُمْ" کے ساتھ، پھر سجدے میں متفرق ہونے کا احتمال باقی ہے پس اللہ تعالیٰ کے

فرمان ”أَجْمَعُونَ“ کے ساتھ تاویل کا دروازہ بند ہو گیا، اور مفسر کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں عورت کے ساتھ ایک ماہ کیلئے اتنے مہر کے عوض نکاح کیا ہے، تو اس آدمی کا قول ”تَزَوَّجْتُ“ نکاح میں ظاہر ہے، مگر متعہ کا احتمال موجود ہے پس اس کے قول ”شَهْرًا“ نے اس کی مراد کو واضح کر دیا تو ہم نے کہا کہ یہ متعہ ہے اور نکاح نہیں ہے،

اور اگر کسی آدمی نے کہا فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار ہے اس غلام کی قیمت کا یا اس سامان کی قیمت کا، پس اس آدمی کا قول ”عَلَى أَلْفٍ“ ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے تو اپنے قول ”مَنْ خَمِنَ هَذَا الْعَبْدُ أَوْ مَنْ خَمِنَ هَذَا الْمَتَاعُ“ کے ساتھ اپنی مراد کو بیان کر دیا پس مفسر نص پر راجح ہو گا حتیٰ کہ اس پر مال لازم نہ ہو گا مگر اس غلام یا سامان پر قبضہ کے وقت، اور اس کا قول ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ“ اقرار میں ظاہر ہے نقد بلد میں نص ہے پس جب ”مَنْ نَقَدَ بِلَدٍ كَذَا“ کہا تو مفسر نص پر راجح ہو جائے گا پس آدمی پر اس شہر کے سکے لازم نہیں ہوں گے بلکہ نقد بلد کذا لازم ہوں گے اور اسی مثال پر قیاس کر لو مفسر کی نظائر کو،

اور بہر حال محکم وہ ہے کہ جو ظہور کی قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہو اس طور پر کہ اس کے خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو، محکم کی مثال قرآن پاک میں ”إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ ”وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا“ اور اس کی مثال احکام میں وہ ہے جو ہم نے اقرار میں کہا کہ فلاں کیلئے مجھ پر اس غلام کا ثمن ایک ہزار واجب ہے اس لئے کہ یہ ”عَلَى أَلْفٍ“ غلام کا عوض ہو کر ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہے اور اس پر قیاس کر لو اس کی نظائر کو اور مفسر اور محکم کہ ان پر عمل کا لازم ہونا ہے ضروری طور پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے مفسر کی تعریف اور اس کی چار مثالیں بیان کی ہیں، پھر محکم کی تعریف اور اس کی مثالیں بیان کرنے کے بعد مفسر اور محکم کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْمُفَسِّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ الْخ

مفسر کی تعریف: مفسر وہ کلام ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان کی وجہ سے اس طرح ظاہر ہو کہ اس کلام میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، یعنی مفسر ہر ایسی کلام کو کہتے ہیں کہ جو ظہور کے اعتبار سے نص سے اتنا بڑھ جائے کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، اس تعریف سے معلوم ہوا کہ مفسر میں نص سے بھی زیادہ ظہور ہوتا ہے کیونکہ نص میں معنی مراد کیلئے کلام لائے جانے کے باوجود تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے اور مفسر میں تاویل اور تخصیص کا احتمال ہی باقی نہیں رہتا۔

قوله: مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ“ الْخ

مفسر کی مثالیں

مفسر کی مثال اول: یہاں سے مصنف مفسر کی پہلی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ“

كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ“ پس آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا تمام فرشتوں نے اکٹھے۔ اس آیت میں ملائکہ کا لفظ جمع ہونے کی وجہ سے تمام فرشتوں کے سجدہ میں ظاہر ہے لیکن اس جمع سے ملائکہ کے بعض افراد کی تخصیص کا احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور اکثر فرشتوں کے سجدہ کو ملائکہ جمع کے ساتھ ذکر کر دیا ہو، لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان ”كُلُّهُمْ“ کے ساتھ بعض افراد کی تخصیص کا احتمال بھی ختم ہو گیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ بلا استثناء تمام فرشتوں نے سجدہ کیا سجدے سے فرشتوں کا کوئی فرد بھی خارج نہ تھا، لیکن اس میں تاویل کی گنجائش باقی تھی کہ بعض فرشتوں نے پہلے سجدہ کیا ہو اور بعض نے بعد میں، یعنی متفرق طور پر علیحدہ علیحدہ فرشتوں نے سجدہ کیا ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے فرمان اَجْمَعُونَ نے تاویل کے اس دروازہ کو بھی بند کر دیا کہ تمام فرشتوں نے بیک وقت اکٹھے سجدہ کیا، اب یہ آیت مفسر بن چکی ہے۔

قوله: وَفِي الشُّرُعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فَلَانَةً الْخ

مفسر کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف نے احکام شرعیہ میں سے مفسر کی دوسری مثال ذکر کی ہے اس سے پہلی مثال واقعات میں سے تھی، دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا ”تَزَوَّجْتُ فَلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا“ کہ میں نے فلاں عورت کے ساتھ ایک ماہ کیلئے اتنے مہر کی عوض نکاح کیا ہے، تو اس آدمی کا ”تَزَوَّجْتُ“ کہنا نکاح کے معنی میں ظاہر ہے کیونکہ اس لفظ کے سنتے ہی نکاح کا پتہ چل گیا، لیکن اس میں متعہ کا بھی احتمال موجود ہے اور نکاح صحیح کا بھی احتمال ہے لیکن جب متکلم نے ”شَهْرًا بِكَذَا“ کہہ دیا تو اس نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی کہ لفظ ”تَزَوَّجْتُ“ سے مراد نکاح متعہ ہے نہ کہ نکاح صحیح، تو اس سے متعہ والا احتمال رائج ہو گیا اور یہ کلام مفسر بن گیا لہذا اس کا یہ نکاح، نکاح متعہ ہے نکاح صحیح نہیں۔

فائدہ: متعہ کی تعریف: یہ ہے کہ ایک آدمی کسی عورت سے کہے کہ میں تم سے اتنی مدت کیلئے متعہ کرتا ہوں مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ کیلئے، تو نکاح متعہ ایک محدود وقت کیلئے نکاح کرنے کا نام ہے یہ نکاح متعہ اسلام سے قبل زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا اور ابتدائے اسلام میں بھی جائز رہا لیکن غزوہ خیبر کے موقع پر حضور اقدس ﷺ نے اس نکاح متعہ کے حرام ہونے کا اعلان کر دیا، پھر فتح مکہ کے بعد غزوہ اوطاس کے موقع پر تین دن کیلئے مباح کیا گیا پھر فتح مکہ کے بعد غزوہ اوطاس میں اس کے حرام ہونے کا اعلان کر دیا گیا اب یہ متعہ قیامت تک کیلئے حرام ہے پوری امت مسلمہ کا اس پر اجماع ہے کہ اب متعہ ہمیشہ کیلئے حرام ہے، سوائے شیعہ فرقہ کے اب کوئی بھی متعہ کے جواز کا قائل نہیں۔

قوله: وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفُ مِنْ هَذَا الْعَبْدِ الْخ

مفسر کی مثال ثالث: یہاں سے مصنف مفسر کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا ”لِفُلَانٍ عَلَى الْفُ مِنْ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ“ کہ فلاں آدمی کے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں اس غلام یا اس سامان کی قیمت سے،

تو اس آدمی کا قول ”لِفُلَانٍ عَلَیْ اَلْفٍ“ اقرار میں ظاہر ہے اور ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اس میں تفسیر کا احتمال باقی ہے کہ یہ ہزار روپے کس چیز کے بدلہ میں واجب ہوئے ہیں کہ اس اقرار کرنے والے نے اس سے قرضہ لیا ہے یا کوئی چیز خریدی ہے، جب اقرار کرنے والے نے مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمُتَاعِ کہا تو اس نے اپنی مراد کی تفسیر کر دی اور بتا دیا کہ ایک ہزار روپیہ غلام کا ثمن ہے یا سامان کا ثمن ہے، تو اس نے مطلقاً ہزار روپے واجب ہونے والا احتمال ختم کر کے اپنی کلام کو مفسر بنا دیا ہے لہذا مفسر کو نص پر ترجیح ہوگی اور اقرار کرنے والے پر ایک ہزار اس وقت لازم ہوں گے جب مقررہ اس غلام یا اس سامان پر قبضہ دیگا، اگر غلام یا سامان پر قبضہ نہ دے تو اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم نہ ہوگا۔

قوله: وَقَوْلُهُ لِفُلَانٍ عَلَیْ اَلْفٍ ظَاهِرٌ فِي الْاِقْرَارِ الْع

مفسر کی مثال رابع: یہاں سے مصنف مفسر کی چوتھی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا ”لِفُلَانٍ عَلَیْ اَلْفٍ“

کہ فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے، تو یہ اقرار میں ظاہر ہے کہ اس کا کلام سنتے ہی اقرار کے معنی سمجھ میں آجاتے ہیں اور اس شہر کا سکھ مراد ہونے میں نص ہوگا کیونکہ اقرار کرنے والا اپنے ہی شہر کے سکھ کو لازم کرنے کیلئے یہ کلام لایا ہے اور جب اس نے ”مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمُتَاعِ“ کہہ دیا تو اس کا یہ کلام مفسر بن جائے گا اور مفسر کو نص پر ترجیح حاصل ہوگی لہذا اقرار کرنے والے پر اپنے شہر کے ایک ہزار سکھ لازم نہ ہوں گے بلکہ بخارا شہر کے سکھ لازم ہوں گے، آگے مصنف فرماتے ہیں کہ مفسر کو نص پر اور نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہونے کی بہت سی نظائر ہیں جن کو بغرض اختصار ذکر نہیں کیا اور ان مذکورہ مثالوں پر مفسر کے نظائر کو قیاس کر لیا جائے۔

قوله: وَامَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا اِذَا دَانَ قُوَّةٌ عَلَی الْمُفَسِّرِ الْع

محکم کی تعریف: محکم اس کلام کو کہتے ہیں کہ جو قوت کے اعتبار سے مفسر سے اس قدر بڑھ جائے کہ اس میں نسخ کا احتمال نہ رہے یعنی

محکم کی مراد اس قدر قوی اور مضبوط ہو کہ اس کے خلاف بالکل جائز نہ ہو اور نہ وہ تبدیلی کا احتمال رکھتا ہو اور نہ نسخ کا، اور نہ تاویل کا احتمال رکھتا ہو اور نہ تخصیص کا، بخلاف مفسر کے کہ اس میں تبدیلی اور نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور ظاہر اور نص میں تاویل و تخصیص کا بھی احتمال ہوتا ہے اور محکم کی مثال جیسے ”اِنَّ السَّلَہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلَیْہِمْ“ کہ بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والے ہیں، ”وَإِنَّ السَّلَہَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئًا“ اور بیشک اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی ظلم نہیں کرتے لہذا ہر شئی کو جاننا اور کسی پر ظلم نہ کرنا اللہ تعالیٰ کے لئے لازم ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی صفت کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم کا ہر چیز کو محیط ہونا یہ ایسی چیز ہے کہ نہ اس میں تبدیلی اور نسخ ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا کسی پر ظلم نہ کرنا ایسی بات ہے کہ نہ اس میں تبدیلی و نسخ ہو سکتا ہے اور نہ تاویل و تخصیص ہو سکتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفت عدل میں کسی وقت بھی تغیر و تبدل کا احتمال نہیں۔

قوله: وَ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْاِقْرَارِ الخ

احکام شرعیہ میں محکم کی مثال

یہاں سے مصنف احکام شرعیہ میں محکم کی مثال پیش فرما رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا ”لِفُلَانٍ عَلَى اَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ“ کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے اس غلام کے ثمن کا، اب اس مثال میں ”لِفُلَانٍ عَلَى اَلْفٍ“ کا قول اقرار میں ظاہر ہے اور ایک ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اس میں تاویل کا احتمال باقی ہے کہ ایک ہزار کس کے بدلہ میں لازم ہیں، لیکن جب اس نے ”ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ“ کہا تو ایک ہزار لازم ہونے میں محکم ہو گیا ہے اب اس کے بعد رجوع کے ذریعہ اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہوگا پھر مصنف فرماتے ہیں کہ اس کلام کی اور بہت سی نظیریں ہیں جو محکم کی مثالیں بن سکتی ہیں۔

اعتراض: اب یہاں پر اعتراض ہوتا ہے مصنف نے احکام شرعیہ میں جو محکم کی مثال دی ہے ”لِفُلَانٍ عَلَى اَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ“ اور یہی مثال مفسر کی بھی ذکر کی ہے، اب یہ دونوں کی مثال کیسے بن سکتی ہے حالانکہ محکم قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہوتا ہے، اگر یہ مثال محکم کی ہے تو اس کو مفسر کی مثالوں میں کیوں ذکر کیا، اور اگر یہ مثال مفسر کی ہے تو اس کو محکم کی مثال کیوں بنایا کیونکہ مفسر اور محکم ایک دوسرے کے مغایر ہیں۔

جواب: (۱) یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں مفسر اور محکم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ ”ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ“ اقرار کرنے والے کی طرف سے اپنے اقرار کی تفسیر بھی ہے اور اقرار میں محکم بھی، اب چونکہ احکام شرعیہ میں مفسر اور محکم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا اس لئے مصنف نے دونوں کیلئے ایک مثال ذکر فرمادی ہے۔

جواب: (۲) درحقیقت یہ مثال محکم کی ہے اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر اعلیٰ میں ادنیٰ پایا جاتا ہے لہذا مفسر بھی محکم کے ضمن میں پایا گیا اس وجہ سے اس کو مفسر کی مثال بھی بنادیا ہے۔

قوله: وَحُكْمُ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ الخ

مفسر اور محکم کا حکم

یہاں سے مصنف ”مفسر اور محکم کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں پر قطعی طور سے عمل کرنا واجب ہوتا ہے چونکہ مفسر اور محکم دونوں میں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس پر عقیدہ رکھنا اور

یقین کرنا بھی لازم ہے۔

ثُمَّ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرَى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَضِدُّ الْمُفَسِّرِ الْمُجْمَلُ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بِغَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصَّبِغَةِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَارِ وَالنَّبَاشِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "الرَّائِيَّةُ وَالرَّائِي" ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الرَّائِي خَفِيٌّ فِي حَقِّ اللُّوْطِيِّ وَلَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيمَا يَتَفَكَّهُ بِهِ خَفِيًّا فِي حَقِّ الْعَيْنِ وَالرُّمَانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ حَتَّى يَزُولَ عَنْهُ الْخَفَاءُ، وَأَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا زَادَ خَفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيقَتُهُ دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى لَا يَتَأَلَّ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنْ أَمْثَالِهِ وَتَطْيِيزُهُ فِي الْأَحْكَامِ خَلَفَ لَا يَأْتِدُمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدَّنَسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتَّى يُطْلَبَ فِي مَعْنَى الْإِيْتِدَامِ ثُمَّ يَتَأَمَّلُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يُوجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَمْ لَا ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا اخْتَمَلَ وَجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بَيَانٌ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ وَتَطْيِيزُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى "حَرَّمَ الرِّبَا" فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّبَا هُوَ الرِّبَاةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَّةُ عَنِ الْعَوَضِ فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى هَذَا فَلَا يَتَأَلَّ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخَفَاءِ الْمُتَشَابِهِ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْخُرُوفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِغْتِنَاقُ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى

يَأْتِيَ الْبَيَانُ

ترجمہ: پھر ان چار قسموں کیلئے دوسری چار قسمیں ہیں جو ان قسموں کے مقابلے میں آتی ہیں پس ظاہر کی ضد، خفی اور نص کی ضد مشکل اور مفسر کی ضد مجمل اور محکم کی ضد متشابہ ہے، پس خفی وہ کلام ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہونہ کہ صیغہ کی وجہ سے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" میں ہے کیونکہ یہ کلام چور کے حق میں ظاہر ہے اور جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد "الرَّائِيَّةُ وَالرَّائِي" زانی کے حق میں ظاہر ہے اور لواطت کرنے والے کے حق میں خفی ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فاکہہ یعنی میوہ نہیں کھائے گا یہ قسم ظاہر ہے ان پھلوں کے حق میں جو صرف لذت کیلئے کھائے جاتے ہیں، اور خفی ہے ان گور اور انار کے حق میں، اور خفی کا حکم اس کی طلب اور جستجو کا ضروری ہونا ہے حتیٰ کہ اس سے خفا زائل ہو جائے،

اور بہر حال مشکل وہ کلام ہے جس میں خفا خفی کی نسبت زیادہ ہو، گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت کے خفی ہونے کے بعد وہ اپنے ہم شکل اور ہم مثل کلاموں میں داخل ہو گیا ہو حتیٰ کہ اس کی مراد حاصل نہیں کی جاسکتی مگر طلب کے ساتھ، پھر غور و فکر کرنے سے یہاں تک کہ وہ اپنے ہم مثلوں میں ممتاز ہو جائے، اور احکام شرع میں مشکل کی نظیر یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا تو یہ قسم ظاہر ہے سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں اور

مشکل ہے گوشت، انڈے اور پنیر میں یہاں تک کہ ایدام کے معنی کو تلاش کیا جائے گا پھر غور کیا جائے گا کہ بیشک یہ معنی کیا گوشت، انڈے اور پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں،

پھر مشکل سے بڑھ کر خفا میں مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جو مختلف صورتوں کا احتمال رکھتا ہو پس وہ ایسے حال میں ہوگا جس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر اطلاع نہیں ہو سکتی، اور مجمل کی مثال شرعی احکام میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”حَرَّمَ الزَّيْنَا“ ہے اس لئے ربوا کا مفہوم مطلقاً زیادتی ہے اور یہ معنی آیت کی مراد نہیں بلکہ وہ زیادتی مراد ہے کہ جو عوض سے خالی ہو ہم قدر، ہم جنس چیزوں کی بیع میں اور لفظ ربوا اس مخصوص زیادتی پر دلالت نہیں کرتا پس تامل کے ذریعہ ربوا کی مراد حاصل نہ ہوگی،

پھر خفا میں مجمل سے بڑھ کر تشابہ ہے، تشابہ کی مثالیں سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، اور مجمل اور تشابہ کا حکم ان کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آجائے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے خفاء معنی کے اعتبار سے مقابلات کی چار قسمیں خفی، مشکل، مجمل اور تشابہ کو بیان فرمایا ہے پھر ان چاروں میں سے ہر ایک کی تعریف اور مثالیں اور حکم بیان کیا ہے۔

تشریح: قوله: ثُمَّ لِهَذَا الْاَزْبَعَةُ اَرْبَعَةٌ اُخْرَى تَقَابُلُهَا الْخ

اقسام اربعہ کے مقابل چار اقسام

یہاں سے مصنف نے ظہور معنی کے اعتبار سے اقسام اربعہ کے مقابلات خفاء معنی کے اعتبار سے چار قسمیں ذکر کی ہیں یعنی جس طرح ظہور معنی کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں ظاہر، نص، مفسر اور محکم اسی طرح خفاء معنی کے اعتبار سے بھی ان کی چار قسمیں ہیں خفی، مشکل، مجمل اور تشابہ، پس ظاہر کا مقابل خفی ہے اور نص کا مقابل مشکل ہے اور مفسر کا مقابل مجمل ہے اور محکم کا مقابل تشابہ ہے، جس طرح ظہور معنی کے اعتبار سے چار قسموں میں تفاوت تھا اور ترقی من الادنی الی الاعلیٰ تھی، اسی طرح خفاء معنی کے اعتبار سے بھی چار اقسام میں خفا کا تفاوت ہے اور ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہے، لہذا خفی میں سب سے کم خفا ہے اور مشکل میں اس سے زیادہ خفا ہے اور مجمل میں مشکل سے زیادہ خفا اور تشابہ میں سب سے زیادہ خفا ہے۔

قوله: فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بِعَارِضِ الْخ

خفی کی تعریف: خفی ہر وہ کلام ہے کہ جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے امر خارجی کی وجہ سے پوشیدہ ہو، یعنی خفی میں لفظ کے اعتبار سے کوئی خفا نہیں ہوتا بلکہ اس کے معنی انغوی ظاہر اور متعین ہوتے ہیں لیکن اس میں کسی امر خارجی کی وجہ سے خفا ہو جاتا ہے، اب اس خفی کا حکم یہ

ہے کہ اس لفظ کے معنی کی جستجو اور تلاش ضروری ہے یہاں تک کہ اس خفی سے خفا دور ہو جائے۔

قوله: مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ الْع"

خفی کی مثالیں

خفی کی مثال اول: یہاں مصنف نے خفی کی تین مثالیں بیان کی ہیں پہلی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" چور مرد اور چور عورت کے ہاتھوں کو کاٹ دو، یہ آیت چور کے حق میں ظاہر ہے لیکن جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے یہ آیت چور کے حق میں ظاہر اس طرح ہے کہ سرقہ کا لغوی معنی چوری کرنا اور شرعی معنی ہے کہ چوری کے ثابت ہونے پر چور کا ہاتھ کاٹا جائے، لیکن جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے کہ ان میں سرقہ کا مفہوم پایا جاتا ہے یا نہیں، اگر پایا جاتا ہے تو کم پایا جاتا ہے یا زیادہ، کسی امر خارج کی وجہ سے اس میں خفا آ گیا ہے، اب اس خفا کو دور کرنے کیلئے سرقہ کا معنی معلوم کیا جائیگا جب سرقہ کا معنی تلاش کریں گے تو جیب کترے اور کفن چور کے حق میں بھی خفا دور ہو جائے گا، تو سرقہ کا معنی معلوم ہوا "أَخَذُ مَالٍ مُخْتَرِمٍ مُخْتَفِئَةً" کہ کسی آدمی کا قابل احترام محفوظ مال پوشیدہ طریقہ سے لے لینا، جب ہمیں سرقہ کا معنی معلوم ہو گیا تو اب دیکھا جائے گا کہ طرار اور نباش کے حق میں سرقہ کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں، تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ جیب کترے کے حق میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے، کیونکہ چور تو عام طور پر لوگوں کا مال سوئے ہوئے ہونے کی حالت میں پوشیدہ طریقے سے لیتا ہے لیکن جیب کتر اما لک کی بیداری کی حالت میں ذرا سی غفلت دیکھ کر جیب میں سے محفوظ مال چپکے سے اچک لیتا ہے لہذا طرار کے حق میں سرقہ کا معنی زیادہ پایا جاتا ہے لہذا سارق کی طرح اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا،

لیکن کفن چور کے حق میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے کیونکہ کفن محفوظ جگہ پر نہیں ہوتا اور نہ ہی میت اس کا محافظ ہوتا ہے اور نہ ہی وہ محافظ بن سکتا ہے لہذا کفن چور محفوظ مقام سے کفن کو چوری نہیں کرتا اس لئے کفن چور کے حق میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے اس لئے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور نہ ہی یہ سارق کے حکم میں داخل ہوگا اور کفن چور میں سرقہ کا معنی کم پایا جاتا ہے اس کی وجہ سے سرقہ میں شبہ پیدا ہو گیا اس شبہ کی وجہ سے حضرات امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفن چور سے سرقہ کی حد ساقط ہو جائے گی۔

قوله: كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي" الْع

خفی کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف خفی کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي" الخ کہ غیر شادی شدہ مرد اور عورت جب زنا کریں تو انہیں سو کوڑے لگاؤ، یہ آیت زانی کے حق میں ظاہر ہے کہ اسکے سنتے ہی معلوم ہو جائے گا کہ زانی کی

حد سو کوڑے ہیں لیکن یہ آیت لواطت کرنا والے کے حق میں خفی ہے، کہ لواطت میں زنا کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں، اگر پایا جاتا ہے تو کم پایا جاتا ہے یا زیادہ، اس خفا کی وجہ سے زنا کی تعریف معلوم کی، تو معلوم ہوا کہ زنا کہا جاتا ہے "قَصْنًا، الشَّهْوَةُ بِالْوَطْطِي فِي الْقُبْلِ فِي غَيْرِ الْمَلِكِ" کہ شہوت کو پورا کرنا واطی کرنے سے غیر ملک والی فرج میں، جب زنا کا معنی معلوم ہو گیا تو لواطت کے حق میں خفا دور ہو گیا کیونکہ لواطت میں زنا کا معنی ناقص ہے اس لئے کہ اس میں شہوت در میں پوری کی جاتی ہے اور یہ شہوت صرف فاعل کو ہوتی ہے اور مفعول کو نہیں ہوتی، اور زنا میں شہوت زانی اور زانیہ دونوں کو ہوتی ہے اور زنا میں شہوت محل حرث میں پوری کی جاتی ہے اور لواطت میں شہوت محل فرث میں پوری کی جاتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ لواطت پر زنا کی تعریف صادق نہیں آتی چنانچہ لواطت کرنے والا زنا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اس پر حد زنا جاری نہیں ہوگی،

اس لئے حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ لوطی کی سزا خلیفۃ المسلمین کی رائے پر موقوف ہے چاہے تو اسے قتل کر دے جیسے ایک حدیث میں ہے "أَقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ" کہ فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو، چاہے تو آگ میں ڈال کر جلادے جیسے حضرت علیؑ سے مروی ہے، یا پہاڑ کے اوپر سے نیچے گرا دے جیسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، یا اگر چاہے تو بدبودار مکان میں بند کر دے یہاں تک کہ اس کو موت آجائے جیسے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے اور لواطت کی سزا میں روایتوں کا مختلف آنا اس بات کی دلیل ہے کہ لواطت کرنے والے پر زنا کی حد جاری نہیں ہوگی۔

قوله: وَلَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَالْكِهَةِ الْخ

خفی کی مثال ثالث: یہاں سے مصنف خفی کی تیسری مثال بیان فرم رہے ہیں کہ اگر کسی نے یوں قسم کھائی "وَاللَّهِ لَا أَكُلُ فَالْكِهَةِ" کہ اللہ کی قسم میں میوہ نہیں کھاؤں گا، یہ قسم ان پھلوں میں تو ظاہر ہے جن کو لطف اندوزی اور لذت حاصل کرنے کیلئے کھایا جاتا ہے مثلاً کینو، تربوز اور خر بوزہ وغیرہ لیکن یہ قسم انگور اور انار کے حق میں خفی ہے کہ ان میں تفکہ کا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں، تو ہم نے فاکہہ کا معنی تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ فاکہہ اس پھل کو کہا جاتا ہے جو غدا یت کے طور پر نہ کھایا جائے بلکہ لطف اندوزی اور لذت کیلئے کھایا جاتا ہو، لہذا جب فاکہہ کا معنی معلوم ہو گیا تو انگور اور انار کے حق میں خفا دور ہو گیا کیونکہ ان دونوں میں غذا یت کا معنی پایا جاتا ہے اور ان کو بطور غذا یت کے کھایا جاتا ہے اگر کسی کو کوئی دن تک کھانا نہ ملے تو وہ انگور اور انار پر گزارا کر سکتا ہے اور اس سے بھوک بھی ختم ہو جاتی ہے اور بدن کی نشوونما بھی ہوتی ہے، لہذا ان دونوں میں تفکہ کے معنی ناقص ہیں چنانچہ انگور اور انار کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا یہ تفصیل حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے، لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ انگور اور انار کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ ان میں غذا یت کے ساتھ تنعم بھی پایا جاتا ہے لہذا یہ بھی قسم کے تحت داخل ہوں گے ان کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔

قوله: وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ الْخ

خفی کا حکم: خفی کا حکم یہ ہے اس لفظ کے معنی کی جستجو اور تلاش ضروری ہے یہاں تک کہ اس سے خدا دور ہو جائے، جستجو اور طلب اس لئے ضروری ہے کہ پتہ چل جائے کہ کلام کی مراد کس وجہ سے پوشیدہ ہے، آیا اس لئے کہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زیادہ ہیں یا اس لئے کہ خفی کے معنی سے کم ہیں، لہذا زیادتی معنی کی صورت میں جو حکم ظاہر پر لگتا ہے وہی حکم خفی پر لگے گا اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر ظاہر والا حکم نہیں لگے گا جیسے گذشتہ مثالوں سے واضح ہو چکا ہے۔

قوله: وَأَمَّا الْمُسْكِلُ فَهُوَ مَا لَزِدَ حِفَاءً الْخ

مشکل کی تعریف: مشکل وہ کلام ہے کہ جو خفا میں خفی سے بڑھ کر ہو، یعنی پہلے تو اس کلام کی مراد سامع پر خفی ہو پھر وہ اپنے ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہو جائے یہاں تک کہ اس کلام کی مراد اس کے معنی تلاش کرنے کے ساتھ اور پھر غور و فکر کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہوگی یہاں تک کہ وہ کلام اپنے ہم شکلوں سے ممتاز ہو جائے، خفی میں ایک درجہ کا خفا تھا اور مشکل میں دو درجہ کا خفا ہوتا ہے، اس لئے کہ خفی کا خفا اس کے معنی کو تلاش کرنے کے ساتھ ہی دور ہو جاتا ہے، مشکل میں دو مرتبہ تامل کیا جاتا ہے پہلی مرتبہ تامل کر کے کلام کے معنی کو تلاش کیا جاتا ہے اس کو نظر اول کہتے ہیں، پھر دوسری مرتبہ غور کر کے اسی معنی کو ان چیزوں پر منطبق کیا جاتا ہے جن چیزوں کا ان کے معنی میں داخل ہونے کا تردد ہوا تھا اس کو نظر ثانی اور طلب بھی کہتے ہیں۔

مشکل کی وجہ تسمیہ: مشکل یہ باب افعال سے مشتق ہے اور اسم فاعل کا صیغہ ہے اور باب افعال کی خاصیات میں سے ایک خاصیت ماخذ میں داخل ہونا ہے، مشکل کو بھی مشکل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اپنے ہم مثل اور ملتے جلتے معنوں میں داخل ہو جاتا ہے، یا مشکل اشکل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں، چونکہ سامع پر بھی مشکل کے معنی تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لئے اس کو مشکل کہتے ہیں۔

قوله: وَنَظِيرُهُ فِي الْأَحْكَامِ خَلْفٌ لَا يَأْتِدُمُ الْخ

مشکل کی مثال: یہاں سے مصنف احکام شرعیہ میں مشکل کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی ”وَاللّٰهُ لَا أَفْعَدُكُمْ“ کہ اللہ کی قسم میں ادا نہیں یعنی سالن نہیں کھاؤں گا، ادا کا معنی سر کہ اور کھجور کے شیرہ میں تو ظاہر ہے، کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”يَعْمُ الْإِدَامُ الْخَلُّ“ کہ بہترین سالن سر کہ ہے، اور عرب میں اکثر و بیشتر سر کہ سے روٹی کھائی جاتی تھی، اور جن علاقوں میں کھجوریں کثرت کے ساتھ ہوں وہاں کھجور کے شیرہ سے چٹنی تیار کر کے اس سے روٹی کھائی جاتی تھی، لیکن ادا کا معنی بھنے ہوئے گوشت، انڈے اور پیڑ میں مشکل ہے کہ یہ تمام چیزیں ادا میں داخل ہیں یا نہیں، اب پہلے ادا کا معنی معلوم کیا جائے گا پھر ادا کا معنی مذکورہ بالا اشیاء پر منطبق کیا جائے گا اب ادا کا معنی اس چیز کو کہتے ہیں جو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جاتا ہو اور روٹی اس میں رنگ جاتی ہو اور ڈوب جاتی ہو اور وہ اکیلی نہ کھائی جاتی ہو، گوشت انڈہ اور پیڑ وغیرہ یہ

الگ بھی کھائے جاتے ہیں لہذا ان میں ایدام کا معنی نہ پایا گیا اور یہ ایدام میں داخل نہیں ہیں اس لئے ان کے کھانے سے قسم کھانے والا حادثہ نہ ہوگا یہ مذہب ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کا،

لیکن صاحبین کے نزدیک ان سب میں ایدام کا معنی پایا جاتا ہے لہذا ان تینوں میں سے کسی ایک کے کھانے سے حالف حادث ہو جائے گا۔

قوله: ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا خُتِمَ وَجُوهًا الْخ

محمل کی تعریف: محمل وہ کلام ہے کہ جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور اس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان کے بغیر واقفیت حاصل نہ کی جاسکتی ہو، اور محمل میں خفا مشکل سے بھی زیادہ ہوتا ہے کیونکہ مشکل کی مراد طلب اور تامل کے بعد معلوم ہو جاتی ہے لیکن محمل کی مراد طلب اور اس کے بعد تامل سے بھی معلوم نہیں ہوتی بلکہ متکلم کے بیان کرنے سے ہی معلوم ہو سکتی ہے اور شریعت کے متکلم اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ ہیں۔

قوله: وَنَظِيرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى "حَرَّمَ الزَّيْبُ" الْخ

محمل کی مثال

یہاں سے مصنف احکام شرع میں محمل کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "حَرَّمَ الزَّيْبُ" کہ اللہ تعالیٰ نے ربوا کو حرام قرار دیا ہے، اس آیت میں ربوا محمل ہے اور ربوا کا معنی ہے مطلق زیادتی، لیکن ہر زیادتی حرام نہیں ہے کیونکہ مطلق زیادتی تو بیع میں بھی ہوتی ہے بلکہ وہ زیادتی مراد ہے کہ جو عوض سے خالی ہو جبکہ مکملات یا موزونات کو ان کے ہم جنس کے عوض فروخت کیا گیا ہو، اور یہ زیادتی کہ جو عوض سے خالی ہو نہ تو ربوا کے معنی طلب کرنے سے معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی تامل اور غور و فکر کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے بلکہ وہ شارع علیہ السلام کے بتلانے سے ہی معلوم ہو سکتی ہے اب یہ آیت محمل ہے اس اجمال کو دور کرنے کیلئے اور معنی مرادی کو بیان کرنے کیلئے حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْتَّمَرُ بِالتَّمَرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَذَا بِالْفَضْلِ رَبُّوَا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اس کی ہم جنس کسی چیز کے مقابلہ میں فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں اور دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ بھی ہو، اگر کسی جانب میں زیادتی ہوگی تو وہ ربوا ہوگا اور حرام ہوگا،

یہ آیت محمل تھی شارع علیہ السلام کے بتلانے سے معلوم ہوا کہ ہر زیادتی حرام نہیں بلکہ وہ زیادتی حرام ہے جو مکملات یا موزونات کی جنس کی جنس کے بدلے میں بیع کرتے ہوئے عوض سے خالی ہو وہ حرام ہے اب یہ مراد لفظوں سے معلوم نہیں ہوئی بلکہ شارع علیہ السلام کے بتلانے سے معلوم ہوئی ہے۔

قوله: ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخَفَاءِ الْمُتَشَابِهِ الْح

متشابه کی تعریف: متشابه وہ کلام ہے کہ جس میں اتنا خفا ہو جس کی مراد معلوم ہونے کی امید ہی دنیا میں ختم ہوگئی ہو حتیٰ کہ امت مسلمہ سے اس کی مراد طلب کرنے کا حکم ہی ساقط ہو گیا ہو اور اس میں خفا مجمل سے بھی زیادہ ہو یعنی آخری درجہ کا خفا متشابه میں ہوتا ہے اور متشابه اس محکم کی ضد ہے کہ جس میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے متشابه کی مثال جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، یہ اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز ہیں اب انکی مراد معلوم ہونے کی امید ہی دنیا میں ختم ہوگئی ہے حتیٰ کہ امت مسلمہ پر ان کی مراد کو معلوم کرنا اور اس کو طلب کرنا واجب نہیں بلکہ ناجائز ہے۔

متشابه کی اقسام

متشابه کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول: وہ ہے کہ جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں، نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ ہی مرادی معنی معلوم ہوں، جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ”آلَمْ، حَمْ“ وغیرہ ان حروف مقطعات کے کوئی لغوی معنی نہیں ہیں کیونکہ ان کو کسی معنی کیلئے وضع ہی نہیں کیا گیا بلکہ ترکیب کیلئے وضع کیا گیا ہے اور ان کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کو قطع قطع یعنی کاٹ کاٹ کر پڑھا جاتا ہے۔

قسم ثانی: یہ ہے کہ اس کلام کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مرادی معنی معلوم نہ ہوں جیسے آیات صفات ”وَجْهَهُ رَتَلُ الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ، يَذَلُّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَقْوَى“ اب ان آیات میں وجہ، ساق، ید، استقامت اور استوی کا لغوی معنی تو معلوم ہے لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں۔

قوله: وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ الْح

مجمل اور متشابه کا حکم

یہاں سے مصنف مجمل اور متشابه کا حکم بیان کرتے ہیں ان کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے یہاں تک کہ بیان آ جاوے یا تو دنیا میں جیسے مجمل میں، جب مجمل کا بیان آ جاوے تو اس پر عمل کرے، یا آخرت میں جیسے متشابه میں کیونکہ متشابه کے بیان کے آنے کی دنیا میں امید نہیں ہوتی اس لئے صرف اس کی مراد کے حق ہونے کا عقیدہ رکھے کہ متشابه سے جس معنی کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے۔

فَصْلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ وَمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ أَحَدُهَا دَلَالَةُ الْغُرْفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ ثُبُوتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا فَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ وَمِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا فَهُوَ عَلَى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْتَكُ بِرَأْسِ الْغُصْفُورِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْتَكُ بِتَنَاقُلِ بَيْضِ الْغُصْفُورِ وَالْحَمَامَةِ وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ لَا يُوجِبُ الْمُصِيزَ إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازٍ أَنْ تَقْبُثَ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْبِضُ الْعَامَ بِالْبَعْضِ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا أَوْ مَشْيًا إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَنْ يَضْرِبَ بِثَوْبِهِ حَطِيمَ الْكَعْبَةِ يَلْزُمُهُ الْحَجُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُومَةٍ لَوْجُودِ الْغُرْفِ

ترجمہ: یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جنکی وجہ سے الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں اور وہ چیزیں کہ جن کی وجہ سے لفظ کی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے وہ پانچ ہیں ان میں سے پہلی قسم عرف کی دلالت ہے اور یہ اس لئے کہ ان سے احکام کا ثبوت اس لئے ہوتا ہے کہ لفظ کی دلالت متکلم کے معنی مراد پر ہوتی ہے پس جب لفظ کا معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہوگا تو وہ معنی متعارف اس بات پر دلیل ہوگا کہ بظاہر یہی معنی متعارف متکلم کی مراد ہے پس اس معنی پر حکم مرتب ہوگا،

دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں **حرمیے** گا، تو یہ قسم ان سروں پر واقع ہوگی جو سر لوگوں کے درمیان متعارف ہیں لہذا چڑیا اور کبوتر کا سر خریدنے سے وہ حائل نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ انڈہ نہیں کھائے گا تو یہ قسم متعارف انڈے کے نہ کھانے پر محمول ہوگی پس چڑیا اور کبوتر کا انڈہ کھانے سے وہ حائل نہیں ہوگا،

اور ہمارے اس بیان سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقت کا متروک ہو جانا مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے یہ بات کہ حقیقت کو چھوڑنے کے ساتھ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو جائے اور حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو مقید کرنا ہے بعض افراد کے ساتھ، اور اسی طرح اگر کسی نے نذر مانی حج کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے کو حطیم کعبہ کے ساتھ مارنے کی تو اس پر حج لازم ہو جائے گا افعال معلومہ کے ساتھ عرف کے پائے جانے کی وجہ سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے ان قرآن کو بیان کیا ہے کہ جن کی وجہ سے لفظ کی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور معنی مجازی پر عمل کیا جاتا ہے وہ قرآن پانچ ہیں ان میں سے پہلا قرینہ دلالت عرف اور اس کی مثالیں یہاں بیان کی ہیں۔

تشریح: قوله: فَصْلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ الخ

حقیقی معنی کو چھوڑ کر معنی مجازی پر عمل کرنے کے پانچ قرائن

اس فصل میں مصنف نے ان پانچ قرائن کو بیان کیا ہے جنکی بنا پر معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کو مراد لیا جاتا ہے اور لفظ کا معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینا عام ہے خواہ معنی حقیقی کلیتاً چھوڑ کر معنی مجازی مراد لیا جائے یا معنی حقیقی کے بعض افراد مراد لئے جائیں اور بعض چھوڑ دئے جائیں اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں، ترک حقیقت کے پانچ قرائن ہیں (۱) دلالت عرف (۲) دلالت نفس کلام (۳) دلالت سیاق کلام (۴) دلالت متکلم (۵) دلالت محل کلام

قوله: أَخَذَهُمَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَالْعَمَلِ

پہلا قرینہ دلالت عرف

یہاں سے مصنف ترک حقیقت کا پہلا قرینہ دلالت عرف کو بیان کر رہے ہیں دلالت عرف کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی لفظ حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی میں عرف عام یا عرف خاص کی بنا پر لوگوں کے درمیان متعارف و مشہور ہو جائے تو اس وقت لفظ کا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے،

دلالت عرف کی بنا پر معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے کی دلیل یہ ہے کہ احکام لفظ سے ثابت ہوتے ہیں اور لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی متکلم کی مراد ہوتی ہے اور جب لفظ کا ایک معنی لوگوں کے درمیان متعارف و مشہور ہو گیا تو لفظ کے اس معنی کا لوگوں کے درمیان متعارف و مشہور ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ متکلم کی مراد بھی وہی متعارف و مشہور معنی ہے لفظ کا حقیقی معنی متکلم کی مراد نہیں ہے تو لہذا حکم اس معنی متعارف پر مرتب ہوگا حقیقی معنی پر مرتب نہیں ہوگا بلکہ حقیقی معنی متروک ہوگا۔

قوله: مِثَالُهُ لَوْ خَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا

دلالت عرف کی مثالیں

دلالت عرف کی مثال اول: یہاں سے مصنف دلالت عرف کی بنا پر معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کو مراد لینے کی پہلی مثال

دے رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ ”وَاللَّهِ لَا أَشْتَرِي رَأْسًا“ کہ اللہ کی قسم میں سر نہیں خریدوں گا، اس کا حقیقی معنی ہر قسم کی سری کو شامل ہے لیکن یہ قسم ان سروں کو شامل ہوگی جن سروں کی خرید و فروخت لوگوں کے درمیان متعارف ہے مثلاً گائے، بھینس، بکری وغیرہ کا سر، اور جن سروں کی خرید و فروخت لوگوں کے درمیان متعارف نہیں ہے اور بازار میں بیچا نہیں جاتا جیسے کبوتر اور چڑیا وغیرہ کی سری تو یہ حکم ان کو شامل نہیں ہوگا

اگر اس حالف نے چڑیا یا کبوتر کا سر خرید لیا تو وہ حادث نہیں ہوگا کیونکہ لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہونے کی وجہ سے چڑیا اور کبوتر کے سر متروک ہو گئے ہیں۔

قوله: وَكَذَلِكَ لَوْ خَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْنَنَا الْع

دلالت عرف کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف دلالت عرف کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے یوں قسم کھائی ”وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ بَيْنَنَا“ کہ اللہ کی قسم میں انڈہ نہیں کھاؤں گا، تو یہ قسم بھی اس انڈے کے نہ کھانے پر محمول ہوگی کہ جن انڈوں کو لوگوں کے عرف میں کھایا جاتا ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈہ کیونکہ متکلم بھی اہل عرف میں سے ہے تو اس کی مراد بھی وہی انڈہ ہوگا جسے لوگ کھاتے ہیں، اور جو انڈے لوگوں کے ہاں متعارف نہیں ہیں مثلاً چڑیا اور کبوتر کا انڈہ تو قسم ان کو شامل نہ ہوگی لہذا اگر حالف نے چڑیا اور کبوتر کا انڈہ کھالیا تو حادث نہیں ہوگا کیونکہ لوگوں کے عرف میں ان کا انڈہ نہیں کھایا جاتا اور متکلم کی مراد بھی چڑیا اور کبوتر کا انڈہ نہیں ہوگا، اگر مرغی یا بطخ کا انڈہ کھائے گا تو حادث ہوگا ورنہ نہیں۔

قوله: وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ الْع

فائدہ: یہاں سے مصنف ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ سابقہ دونوں مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حقیقت متروک ہونے کیلئے ضروری نہیں کہ مجازی معنی مراد لیا جائے بلکہ حقیقت قاصرہ بھی مراد ہو سکتی ہے، حقیقت قاصرہ یہ ہے کہ حقیقت کے افراد میں سے بعض افراد مراد لئے جائیں اور عام کو اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر لیا جائے جیسے پچھلی دونوں مثالوں میں راس کہہ کر گائے، بھینس اور بکری کا سر مراد لیا جائے اور بیضہ کہہ کر مرغی اور بطخ کا انڈہ مراد لے لیا جائے اور اس کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی حقیقی کو اس کے بعض افراد کے ساتھ خاص کر لیا جائے۔

قوله: وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا الْع

دلالت عرف کی مثال ثالث: یہاں سے مصنف دلالت عرف کی وجہ سے معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نذرمانی ”وَاللّٰهُ اِنْ اُحْبِجَّ“ کہ اللہ کی قسم میں حج کروں گا، یا یوں کہا ”لِلّٰهِ اِنْ اُفْشِئْتُ اِلٰی بَيْتِ اللّٰهِ“ کہ میں اللہ کیلئے بیت اللہ کی طرف چلوں گا، یا یوں کہا ”لِلّٰهِ اِنْ اَضْرَبَ بِقَوْيِیْ حَطِیْمِ الْكَعْبَةِ“ کہ میں اللہ کیلئے حطیم کعبہ کو اپنا کپڑا ماروں گا، ان تینوں صورتوں میں حج بیت اللہ فرض ہو جائے گا کیونکہ لوگوں کے عرف میں مذکورہ عبارت سے عرف حج بیت اللہ ہی مراد ہوتا ہے جو مخصوص افعال کے ساتھ حج شرعی ہے، چنانچہ صرف حج کا قصد کرنا یا بیت اللہ کی طرف چلنا یا صرف حطیم کعبہ پر کپڑا رکھ دینا مراد نہیں ہوگا کیونکہ لوگوں کے عرف کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام حج شرعی میں متعارف ہے۔

وَالثَّانِي قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةُ بَدَلَالَةً فِي نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يُعْتَقْ مُكَاتَبُهُ وَلَا مَنْ أُعْتِقَ بَعْضُهُ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْمُكَاتَبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَجُزْ تَصْرِفُهُ فِيهِ وَلَا يَجِلُّ لَهُ وَطِئُ الْمُكَاتَبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتَبُ بِنْتِ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمَطْلُوقِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُذَبَّرِ وَأَمَّ الْوَلَدَ فَإِنَّ مَلَكَ فِيهِمَا كَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ الْوَطِئُ الْمُذَبَّرَةَ وَأَمَّ الْوَلَدَ وَإِنَّمَا النِّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُولُ بِالْمَوْتِ لَا مَحَالَةَ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتَبُ عَنْ كَفَّارَةٍ يَمِينِهِ أَوْ ظَهَارِهِ جَازٍ وَلَا يَجُوزُ فِيهِمَا إِعْتَاقُ الْمُذَبَّرِ وَأَمَّ الْوَلَدَ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّخْرِيزُ وَهُوَ اثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمَكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَخْرِيزُهُ تَخْرِيزًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ وَفِي الْمُذَبَّرِ وَأَمَّ الْوَلَدَ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُونُ التَّخْرِيزُ تَخْرِيزًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ

ترجمہ: اور ان پانچ چیزوں میں سے جسکے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے دوسری چیز نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال کہ جب کسی نے کہا میرا بر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام کہ جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہو مگر یہ کہ جب ان کے دخول کی نیت کی ہو، اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو شامل ہوگا ہر اس مملوک کو جو من کل الوجوہ مملوک ہو اور مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں ہے اسی وجہ سے مولیٰ کا تصرف مکاتب میں جائز نہیں اور نہ اس کیلئے مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال ہے، اور اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مولیٰ مر گیا اور وہ بیٹی اس مکاتب کی وارث بن گئی تو نکاح فاسد ہو جائے گا، اور جب مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں تو وہ لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور یہ مدبر اور ام ولد کے خلاف ہے اس لئے کہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اور اسی کامل ملک کی وجہ سے مدبرہ اور ام ولد سے وطی کرنا حلال ہے اور ان دونوں کی غلامی میں نقص اس حیثیت سے ہے کہ وہ غلامی مولیٰ کی موت کے ساتھ یقیناً زائل ہو جائے گی، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ نے مکاتب کو کفارہ یمین یا کفارہ ظہار میں آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہوگا، اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ کفارہ میں حکم واجب و تحریر ہے اور تحریر آزادی کو ثابت کرنا ہے رقیّت کو زائل کرنے کے ساتھ، پس جب مکاتب میں رقیّت کامل ہے تو اس کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا ہوگا اور مدبر اور ام ولد میں رقیّت چونکہ ناقص ہے اس لئے ان کو آزاد کرنا تمام وجوہ سے آزاد کرنا نہ ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے ان پانچ قرآن میں سے جن کے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے دوسرا قرینہ نفس کلام کی دلالت کو بیان کیا ہے اور اس کی مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قوله: وَالثَّانِي قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةُ بَدَلَالَةً فِي نَفْسِ الْكَلَامِ الخ

دوسرا قرینہ دلالتِ نفسِ کلام

یہاں سے مصنفؒ ترک حقیقت کے پانچ قرائن میں سے دوسرا قرینہ نفسِ کلام کی دلالت کو بیان کر رہے ہیں کہ لفظ کے حقیقی معنی کو نفسِ کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے یعنی خود کلام کے اندر ایسا قرینہ موجود ہوتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ کا حقیقی معنی متروک ہے۔

قوله: مِثَالُهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ الْع

دلالتِ نفسِ کلام کی مثال

یہاں سے مصنفؒ نفسِ کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا ”كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ“ کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے، خود اس کلام میں ایسا قرینہ موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قائل کی مراد ہر مملوک نہیں بلکہ وہ مملوک مراد ہیں جو کامل مملوک ہیں کیونکہ اس نے مملوک کا لفظ مطلق بولا ہے اور مطلق کے بارے میں یہ اصول ہے ”الْمُطْلَقُ إِذَا يُطْلَقُ يُزَادُ بِهِ الْفَرْذُ الْكَامِلُ“ کہ مطلق کو جب اپنے اطلاق پر بولا جائے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے، اور مملوک کا فرد کامل یہ ہے کہ وہ ہر اعتبار سے مملوک ہو لہذا غلام، باندی، ام ولد اور مدبر آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ یہ مملوک کامل ہیں، لیکن مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے اس لئے کہ ان میں آقا کی ملک ناقص ہے اور مکاتب اگر چہ رقبتہ مملوک ہے لیکن یداً مملوک نہیں اور معتق البعض کے کچھ حصے آزاد ہو چکے ہیں اس لئے ان دونوں میں ملک ناقص ہے لہذا مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے مگر یہ کہ مکاتب اور معتق البعض کو بھی لفظ مملوک میں داخل کرنے کی نیت کی ہو تو پھر یہ بھی آزاد ہو جائیں گے اور ان کا آزاد ہونا آقا کی نیت کی وجہ سے ہوگا۔

قوله: وَالْمَكَاتِبُ لَيْسَ مَمْلُوكٌ مِنْ كُلِّ وَجْهِ الْع

مکاتب من کل الوجوہ مملوک نہیں

یہاں سے مصنفؒ دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ مکاتب من کل وجوہ مملوک نہیں ہوتا اس لئے وہ آقا کے قول ”كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ“ کے تحت آزاد نہیں ہوگا، چونکہ مکاتب من کل وجوہ مملوک نہیں ہوتا اس لئے آقا نہ مکاتب کو بیچ سکتا ہے اور نہ ہیہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اس سے خدمت لے سکتا ہے اور اگر مکاتب باندی ہے تو آقا کا اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے،

پھر مصنفؒ مکاتب کے کامل مملوک نہ ہونے پر تفریع پیش کرتے ہیں کہ اگر مکاتب نے آقا کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر وہ آقا فوت ہو گیا اور وہ بیٹی وارث بن کر مکاتب کی مالکہ بن گئی تو اس مکاتب سے اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ نکاح اس وقت فاسد ہوتا ہے جب بیوی اپنے غلام

خاوند کی کامل مالکد بن جائے چونکہ مکاتب مملوک کامل نہیں ہے تو اس کی بیوی کامل مالکد بھی نہیں بنے گی تو نکاح بھی فاسد نہیں ہوگا، اور جب مکاتب من کل وجہ مملوک نہیں ہے تو لفظ مملوک جو مطلق ہے اس کے تحت داخل ہو کر آزاد نہ ہوگا،

بخلاف مدبر اور ام ولد کے کہ آقا کی ملکیت ان میں کامل ہوتی ہے کیونکہ آقا ان کا یہاں مالک ہوتا ہے اور رقبہ بھی، اسی کامل ملک کی وجہ سے مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ آقا کیلئے وطی کرنا بھی جائز ہوتا ہے لہذا یہ دونوں آقا کے قول ”کُلُّ مَمْلُوكٍ لِّیْ فَهُوَ حُرٌّ“ کے تحت داخل ہو کر آزاد ہو جائیں گے۔

قوله: وَإِنَّمَا التَّقْصَانُ فِي الرَّقِي مِنْ حَيْثُ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنف گذشتہ مسئلہ پر پیدا ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مدبر اور ام ولد میں آقا کی کامل ملک ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح ہونا چاہئے تھا حالانکہ مدبر اور ام ولد کو کفارہ میں آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: مدبر اور ام ولد میں اگرچہ مولیٰ کی ملکیت کامل ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں رقیق ناقص ہوتی ہے کیونکہ وہ فی الجملہ آزادی کے مستحق ہیں اور مولیٰ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جاتے ہیں اور آقا کا مرنا امر یقینی ہے لہذا دونوں یقیناً آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہو جائیں گے اور چونکہ ان دونوں میں رقیق ناقص ہوتی ہے اس لئے ان کی تحریر بھی ناقص ہوگی اور تحریر ناقص سے کفارہ ادا نہیں ہوتا لہذا ام ولد اور مدبر کے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتِبَ الْخ

مکاتب میں رقیق کا کامل ہونا

یہاں سے مصنف نے مکاتب، مدبر اور ام ولد میں رقیق کے کامل اور ناقص ہونے کو ایک مسئلہ سے واضح کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مکاتب کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہوگا اور کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، لیکن مدبر اور ام ولد کو اگر مذکورہ کفارات میں آزاد کیا تو یہ آزاد نہ ہوں گے اور واجب کفارہ ادا نہ ہوگا اس لئے کہ دونوں کفاروں میں تحریر رقبہ واجب ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور تحریر کا مطلب ہے کہ رقیق کو زائل کر کے تحریر کو ثابت کرنا جب کہ مکاتب میں رقیق کامل ہے تو اس کو آزاد کرنے سے کامل تحریر ثابت ہوگی اور کفارہ بھی کامل ادا ہو جائیگا لیکن مدبر اور ام ولد میں رقیق ناقص ہوتی ہے اس لئے ان کو آزاد کرنے سے کامل تحریر ثابت نہیں ہوگی تو کفارہ بھی ادا نہیں ہوگا۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تَنَزَّلَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ سَبِيَاكِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السَّبِيْرِ الْكَبِيْرِ إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ اِنْزِلْ
كَانَ اِمْنًا وَلَوْ قَالَ اِنْزِلْ اِنْ كُنْتُ رَجُلًا فَتَنْزَلُ لَا يَكُونُ اِمْنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ "الْاَمَانُ الْاَمَانُ" فَقَالَ

المُسْلِمُ "الْأَمَانُ الْآمَانُ" كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ "الْأَمَانُ سَتَغْلُمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى" فَتَنْزِلُ لَا يَكُونُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ "إِسْتَرْ لِي جَارِيَةً لِتَخْدُمَنِي" فَاسْتَرَى الْعُمَيَّاءُ أَوِ الشَّلَاءُ لَا يَجُوزُ وَلَوْ قَالَ "إِسْتَرْ لِي جَارِيَةً حَتَّى أَطَاهَا" فَاسْتَرَى أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعَةِ لَا يَكُونُ عَنِ الْمُؤَكَّلِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "إِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِي طَعَامٍ أَحَدُكُمْ فَاَمْقُلُوهُ ثُمَّ انْقُلُوهُ فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْآخَرَى دَوَاءٌ وَإِنَّهُ لَيَقْدِمُ الدَّاءُ عَلَى الدَّوَاءِ" ذَلَّ سَبِيْقُ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ الْمَقْلَ لِيُدْفَعَ الْأَذَى عَنَّا لَا لِأَمْرِ تَعَبُدِي حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُونُ لِلْإِنْبَابِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" عَقِيبَ قَوْلِهِ تَعَالَى "وَمِنْهُمْ مَّنْ يُلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ" يَذُلُّ عَلَى أَنَّ ذِكْرَ الْأَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِنِّبَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوجُ عَنِ الْعَهْدَةِ عَلَى الْإِذَا إِلَى الْكُلِّ

ترجمہ: اور تیسرا قرینہ، کبھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا "اتر آتو" وہ امان والا ہو جائے گا، اور اگر کہا کہ "تو مرد ہے تو اتر" اور وہ کافر اتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہوگا، اور اگر حربی نے کہا کہ "مجھے امان دو" اور مسلمان نے کہا امان دیدی، تو وہ امان والا ہوگا، اور اگر مسلمان نے کہا "امان عنقریب تو جان لے گا کہ جس کو تو کل پائے گا اور تو جلدی نہ کر یہاں تک کہ تو دیکھ لے" پس وہ کافر اتر آیا تو وہ امان والا نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے دوسرے سے کہا "تو میرے لئے ایک باندی خرید تا کہ وہ میری خدمت کرے" پس وکیل نے انہی یا پانچ باندی خرید لی تو یہ خریدنا جائز نہ ہوگا، اور اگر کہا کہ تو میرے لئے باندی خرید تا کہ میں اس سے ڈلی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خرید لی تو یہ خریدنا موقوف کی طرف سے نہ ہوگا، اور اسی بنا پر ہم نے کہا حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد میں "کہ جب کبھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر جائے پس اس کو ڈو بود پھر اس کو نکال لو اس لئے کہ اس کے ایک پڑ میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے پڑ میں شفا ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پڑ کو پہلے ڈالتی ہے شفا والے پڑ سے" سیاق کلام نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ ڈونا ہم سے تکلیف کو دور کرنے کیلئے ہے یہ حکم عبادات شرعیہ کی قبیل سے نہیں ہے پس ڈونے کا حکم وجوب ثابت کرنے کیلئے نہیں ہوگا،

اور اللہ تعالیٰ کے قول "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" کا اللہ تعالیٰ کے قول "وَمِنْهُمْ مَّنْ يُلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ" کے بعد واقع ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات کے اصناف (فقراء، مساکین وغیرہ) کا ذکر صدقات سے منافقین کی امید کو ختم کرنے کے لئے ہے صدقات کے مصارف کو بیان کر کے، پس صدقہ ادا کرنے کی ذمہ داری سے نکلنا موقوف نہیں ہوگا ان تمام اصناف کو صدقہ ادا کرنے پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے ان پانچ قرائن میں سے جن کے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے تیسرا قرینہ دلالت سیاق کلام کو بیان کیا ہے، اور اس کی مثالیں بیان کرنے کے بعد دلالت سیاق کلام کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: وَالثَّالِثُ قَدْ تَنْزَلُ الْحَقِيقَةُ بِذِلَالَةِ سَبِيْقِ الْكَلَامِ الْعِ

تیسرا قرینہ دلالت سیاق کلام

یہاں سے مصنف سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کو بیان کر رہے ہیں، سیاق کلام کا مطلب یہ ہے کہ مکمل کلام سے پہلے یا کلام کے بعد کوئی ایسا لفظی قرینہ ذکر کر ڈالے وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں کلام کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہے۔

قوله: قَالَ فِي السَّبِيلِ الْكَبِيرِ الْخ

دلالت سیاق کلام کی مثالیں

دلالت سیاق کلام کی مثال اول: حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی مسلمان نے قلعہ میں محصور حربی سے کہا ”اَنْزِلْ“ تو اتر آ، تو یہ حربی کیلئے امان ہوگا اب اس کا فرض قتل کرنا جائز نہیں ہوگا، لیکن اگر مسلمان نے حربی محصور سے کہا ”اَنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا“ اگر تو مرد ہے تو اتر آ، مسلمان کے اس کہنے پر وہ قلعہ سے اتر آیا تو اس کلام سے حربی کیلئے امان نہیں ہوگی، اگرچہ ”اَنْزِلْ“ کا لفظ امان دینے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لیکن یہ معنی حقیقی ”اِنْ كُنْتَ رَجُلًا“ کے قرینہ کی وجہ سے متروک ہے لہذا ”اِنْ كُنْتَ رَجُلًا“ کا مجازی معنی زجر و توبیخ مراد ہوگا،

اور اگر حربی محصور نے ”اَلْاَمَانُ الْاَمَانُ“ کہا کہ مجھے امان دیدو مجھے امان دیدو، اور مسلمان نے جواب میں کہا ”اَلْاَمَانُ“ یعنی میں نے تجھے امان دیدی، میں نے تجھے امان دیدی، تو حربی کیلئے امان ثابت ہو جائے گی، لیکن اگر مسلمان نے جواب میں کہا ”اَلْاَمَانُ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى“ کہ تو امان مانگتا ہے غفیریپ تو جان لے گا اس انجام کو جس کو تو کل پائے گا، اور تو جلدی مت کر امان میں یہاں تک کہ تو دیکھ لے میری بہادری اور اپنے انجام کو، مسلمان کے اس کہنے پر اگر وہ کافر اتر آیا تو اس کو امان حاصل نہ ہوگی، کیونکہ ”اَلْاَمَانُ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعْجَلْ حَتَّى تَرَى“ کا قرینہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مسلمان کا مقصود امان دینا نہیں ہے بلکہ اس کو اپنی بہادری اور اس کے انجام بد سے ڈرانا ہے، لہذا اس قرینہ کی وجہ سے الا امان کا حقیقی معنی متروک ہوگا اور مجازی معنی زجر و توبیخ مراد ہوں گے۔

قوله: وَلَوْ قَالَ ”اِسْتَرْ لِي جَارِيَةً لَتَخْدُمَنِي الْخ

دلالت سیاق کلام کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے

کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں، کہ ایک آدمی نے دوسرے کو باندی خریدنے کا وکیل بناتے ہوئے کہا کہ میرے لئے ایک باندی خریدو تاکہ وہ میری خدمت کرے اور وکیل نے اندھی یا اپانچ باندی خرید لی تو وہ باندی مؤکل کیلئے نہیں ہوگی، اس لئے کہ ”اِشْتَرٰ لِيْ جَارِيَةً“ میں لفظ جاریہ مطلق ہے ہر قسم کی باندی کو شامل تھا لہذا وکیل جیسی بھی باندی خرید لائے وہ مؤکل کو لازم ہو جانی چاہئے لیکن اس کا حقیقی معنی ”اَلْخُدْمَانِی“ خدمت کا معنی سیاق کلام کی بنا پر نہیں پایا گیا لہذا وکیل اگر اندھی یا اپانچ باندی خرید لائے تو وہ مؤکل کیلئے نہیں سمجھی جائے گی۔

قوله: وَلَوْ قَالَ ”اِشْتَرٰ لِيْ جَارِيَةً“ الخ

دلالت سیاق کلام کی مثال ثالث: یہاں سے مصنف دلالت سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے کی

تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں، کہ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو باندی خریدنے کا وکیل بنایا اور کہا کہ میرے لئے باندی خریدو تاکہ میں اس سے وطی کروں، تو وکیل نے مؤکل کی رضائی بہن کو خرید لیا تو وہ باندی مؤکل کیلئے نہیں ہوگی، اس لئے کہ لفظ جاریہ کا حقیقی معنی ہے کوئی بھی باندی، لیکن اس کا حقیقی معنی متروک ہے ”حَتّٰی اَطَاَهَا“ کے قریب سے، کیونکہ ”حَتّٰی اَطَاَهَا“ کا قرینہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کی باندی مراد نہیں بلکہ وہ باندی مراد ہے کہ جس سے مؤکل وطی کر سکتا ہو، لہذا اگر وکیل مؤکل کی رضائی بہن کو خرید لیا تو وہ باندی مؤکل کیلئے نہیں ہوگی بلکہ وکیل خود اس کی قیمت ادا کریگا اور وہ باندی وکیل کی ہوگی۔

قوله: وَوَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”اِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِیْ طَعَامٍ اَحَدُكُمْ فَاَمَقْلُوْهُ ثُمَّ اَنْقَلُوْهُ فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَيْهِ دَآءٌ وَفِی الْاُخْرٰی دَآءٌ وَاِنَّهٗ لَيَقْدَمُ الدَّآءُ عَلٰی الدَّوْآءِ“ میں ”فَاَمَقْلُوْهُ“ امر ہے اور امر کا حقیقی معنی وجوب ہے لہذا ڈبوتا واجب ہوگا لیکن سیاق کلام ”فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَيْهِ دَآءٌ وَفِی الْاُخْرٰی دَآءٌ“ کی وجہ سے ڈبوتے کے حکم کو چھوڑ دیا گیا ہے کہ مکھی کو ڈبوتا واجب نہیں ہے بلکہ یہ امر بطور شفقت اور دفع اذا کیلئے ہے، کہ مکھی کو ڈبو کر نکال لو تاکہ جراثیم والے پد کے بعد شفا والا پد ڈوب جائے اور بیماری والے جراثیم اس سے مر جائیں، تو یہ امر شفقت کیلئے ہے اس کو امر ارشادی کہا جاتا ہے یہ امر تعبدی نہیں ہے کہ عبادت شرعیہ کے طور پر ڈبوتا واجب ہو، چنانچہ اگر کسی نے بغیر مکھی کو ڈبوتے مکھی نکال لی تو وہ گنہگار نہیں ہوگا، لہذا اس حدیث پاک میں امر کا ارشادی ہونا سیاق کلام کی بنا پر معلوم ہوا ہے۔

سابقہ اصول پر متفرع مسائل

یہاں سے مصنف سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دو مسئلے متفرع کر رہے ہیں،

مسئلہ اولی: یہ ہے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ”اِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِیْ طَعَامٍ اَحَدُكُمْ فَاَمَقْلُوْهُ ثُمَّ اَنْقَلُوْهُ فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَيْهِ دَآءٌ وَفِی الْاُخْرٰی دَآءٌ وَاِنَّهٗ لَيَقْدَمُ الدَّآءُ عَلٰی الدَّوْآءِ“ میں ”فَاَمَقْلُوْهُ“ امر ہے اور امر کا حقیقی معنی وجوب ہے لہذا ڈبوتا واجب ہوگا لیکن سیاق کلام ”فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جَنَاحَيْهِ دَآءٌ وَفِی الْاُخْرٰی دَآءٌ“ کی وجہ سے ڈبوتے کے حکم کو چھوڑ دیا گیا ہے کہ مکھی کو ڈبوتا واجب نہیں ہے بلکہ یہ امر بطور شفقت اور دفع اذا کیلئے ہے، کہ مکھی کو ڈبو کر نکال لو تاکہ جراثیم والے پد کے بعد شفا والا پد ڈوب جائے اور بیماری والے جراثیم اس سے مر جائیں، تو یہ امر شفقت کیلئے ہے اس کو امر ارشادی کہا جاتا ہے یہ امر تعبدی نہیں ہے کہ عبادت شرعیہ کے طور پر ڈبوتا واجب ہو، چنانچہ اگر کسی نے بغیر مکھی کو ڈبوتے مکھی نکال لی تو وہ گنہگار نہیں ہوگا، لہذا اس حدیث پاک میں امر کا ارشادی ہونا سیاق کلام کی بنا پر معلوم ہوا ہے۔

قولہ: وَقَوْلُهُ تَعَالَى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ الْعِ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنف سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر دوسرا مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، کہ اللہ تعالیٰ نے "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف بیان کئے ہیں اب ادائیگی زکوٰۃ کے آٹھوں مصارف پر خرچ کرنا ضروری ہے یا کسی ایک مصرف کو زکوٰۃ دیدی جائے تو کافی ہو جائے گی۔

شوافع کا مذہب: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان آٹھوں اقسام کو زکوٰۃ دینا ضروری ہے اور ہر قسم کے کم از کم تین افراد کو دینا ضروری ہے ایک قسم کو یا ایک قسم کے ایک فرد پر اکتفا کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔

شوافع کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" کے اندر لام استحقاق کا ہے کہ صدقات ان کا حق ہے پھر آٹھ اقسام کو جمع کے صیغوں کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور جمع کے کم از کم تین افراد ہوتے ہیں لہذا ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا۔

احناف کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان آٹھ اقسام میں سے کسی ایک قسم کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اور پھر ایک قسم میں سے اس کے کسی ایک فرد کو بھی زکوٰۃ دینا صحیح ہے مثلاً کسی ایک فقیر کو یا کسی ایک مجاہد کو زکوٰۃ دیدی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

احناف کی طرف سے شوافع کے استدلال کا جواب

ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لام کے استحقاق والا معنی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے متروک ہے اور سیاق کلام، اللہ تعالیٰ کا قول "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" کو بعد میں ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے "وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ" کہ منافقین میں بعض ایسے ہیں کہ جو صدقات کی تقسیم کے سلسلہ میں آپ ﷺ پر عیب لگاتے ہیں اگر صدقات میں سے انہیں کچھ دیا جائے تو خوش ہو جاتے ہیں اور اگر ان میں سے انہیں کچھ نہ دیا جائے تو ناراض ہو جاتے ہیں، اس آیت کے بعد اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ و صدقات کے مستحقین ذکر فرمادئے اور اس سے منافقین کی امید کو ختم کرنا مقصود ہے کہ زکوٰۃ میں تمہارا کوئی حصہ نہیں اور مصارف زکوٰۃ بیان کرنے کا مقصد منافقین کی طمع اور امید کو ختم کرنا ہے، اس آیت میں یہ بتانا مقصود نہیں کہ ان تمام اقسام کو صدقات دینا واجب ہے اور ایک قسم کے تین تین افراد کو دینا واجب ہے اس لئے کہ استحقاق والے معنی کو سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے لہذا سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" کی حقیقت کو ترک کر دیا ہے۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ حَكِيمٌ وَالْكَفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ فَيَتَرَكُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْأَمْرِ بِحُكْمَةِ الْأَمْرِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشَيْءٍ الْخُصْمُ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوحِ أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النَّيِّ وَمِنْ هَذَا النَّوعِ يَوْمُنِ الْفُؤْرِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ "تَعَالِ تَغْدُ مَعِيَ" فَقَالَ "وَاللَّهِ لَا أَتَغْدِي" يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاةِ الْمَذْعُوقِ إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ تَغْدَى بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَخْشَى وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تَرِيدُ الْخُرُوجَ فَقَالَ الزَّوْجُ "إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ كَذَا" كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُورًا عَلَى الْحَالِ حَتَّى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَخْشَى وَالْخَامِسُ قَدْ تَتَرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بَأَن كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْخُرَّةِ بِنَفْظِ النِّبْعِ وَالْهَيْمَةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ السَّنَسَبِ مِنْ غَيْرِهِ "هَذَا ابْنِي" وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنَ الْمَوْلَى "هَذَا ابْنِي" كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعَتَقِ عِنْدَ ابْنِ حَنِيْفَةَ "جَلَا فَا لَّهُمَا بِنَاءٌ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا

ترجمہ: ترک حقیقت کا چوتھا قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقت کو ایسی دلالت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جو حکم کی طرف سے ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح کا حکم نہیں کرتا پس آمر کی حکمت کی وجہ سے امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا، اور اسی بنا پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کا وکیل بنایا پس اگر وہ ایسا مسافر ہے کہ جو راستہ پر اترا ہوا ہے تو یہ وکالت پکے ہوئے یا بجھے ہوئے گوشت کے خریدنے پر محمول ہوگی اور وکیل بنانے والا اگر صاحب خانہ ہے تو کچے گوشت کے خریدنے پر محمول ہوگی، اور اسی قسم سے یمن فور ہے اس کی مثال کہ جب کسی شخص نے دوسرے سے کہا آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ پس اس دوسرے شخص نے کہا کہ اللہ کی قسم میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اس قسم کو پھیرا جائے گا صبح کے اس کھانے کی طرف جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے بعد اسی کے گھر میں اس کے ساتھ صبح کا کھانا کھالیا یا کسی دوسرے کے ساتھ اسی دن صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حادثہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر عورت باہر نکلنے کے ارادے سے کھڑی ہوئی پس خاوند نے کہا کہ اگر تو نکلتی تو تو ایسی ہے یعنی طلاق والی ہے تو یہ حکم اسی حالت پر بند ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے بعد نکلتی تو خاوند حادثہ نہ ہوگا،

اور پانچواں قرینہ یہ ہے کہ کبھی حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جاتا ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اس طرح کہ محل ایسا ہو جو لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرتا ہو اس کی مثال یہ ہے کہ آزاد عورت کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے لفظ بیع، ہبہ اور تملیک اور صدقہ کے الفاظ سے اور اس کا قول اپنے غلام سے جس کا نسب کسی دوسرے سے مشہور ہے یہ میرا بیٹا ہے، اور اسی طرح کسی آقا نے اگر اپنے غلام سے کہا یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ وہ غلام

عمر میں آقا سے بڑا ہے تو یہ کلام حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزادی سے مجاز ہوگا، برخلاف صاحبینؒ کے، اس اختلاف کی بنا پر کہ جس کو ہم نے ذکر کر دیا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے لفظ کے حق میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور حکم کے حق میں صاحبینؒ کے نزدیک۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ان پانچ قرائن میں سے جن کے ذریعہ حقیقت متروک ہوتی ہے چوتھا قرینہ دلالت متکلم اور اسکی مثالیں ذکر کی ہیں اور پانچواں قرینہ محل کلام کی دلالت اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

قوله: وَالرَّابِعُ قَدْ تَنَزَّلَ الْحَقِيقَةُ بِذِلَالَةِ الْع

چوتھا قرینہ دلالت متکلم

یہاں سے مصنفؒ دلالت متکلم کی وجہ سے حقیقی معنی کے متروک ہونے کو بیان کر رہے ہیں دلالت متکلم کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کی جانب سے کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہاں کلام کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہیں یا جب متکلم کلام کرے تو متکلم کی حالت اس بات پر دلالت کر رہی ہو کہ اس لفظ کا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جائے جیسے اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ“ جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ”فَلْيُكْفُرْ“ امر کا صیغہ فرمایا ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے تو اس امر کا حقیقی معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے کفر اختیار کرنے کو بھی مباح قرار دیا ہے لیکن اس کلام کا حقیقی معنی دلالت متکلم کی وجہ سے متروک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور کفر قبیح ہے اور حکیم قبیح چیز کی کبھی اجازت نہیں دے سکتا لہذا اللہ تعالیٰ بھی کفر کی اجازت نہیں دے سکتے اس لئے اس کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا جائے گا، لہذا اس آیت کو اتمام حجت اور زجر و تنبیہ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ نَارًا“ کہ ہم نے کفر اختیار کرنے والے ظالموں کیلئے جہنم تیار کر رکھی ہے اس لئے ”فَلْيُكْفُرْ“ کے امر کی اباحت کو اللہ تعالیٰ کے حکیم ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشَيْءٍ آءِ اللَّحْمِ الْع

دلالت متکلم سے متفرع ہونے والا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ دلالت متکلم کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی آدمی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو لحم میں ہر قسم کا گوشت داخل ہے چاہے کچا ہو یا پکا ہوا، لیکن ہر قسم کا گوشت یہاں پر مراد نہیں لیا جاسکتا بلکہ موکل کی حالت کو دیکھا جائے گا اگر موکل مسافر ہے اور دوران سفر کسی منزل پر اتر ا ہوا ہے تو اس کا حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا گوشت طلب کرتا ہے کہ جو فوراً غذا بن سکے لہذا متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے گوشت سے مراد پکا ہوا یا بھنا ہوا گوشت مراد ہوگا،

اور اگر موکل گھر میں ہے اور بیوی بچوں کے ساتھ رہ رہا ہے تو اس کا حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا گوشت چاہتا ہے کہ جس کو پکا کر گھر میں سب کے ساتھ مل کر کھا سکے لہذا اس صورت میں مطلق لحم کے معنی متروک ہوں گے اور دلالت متکلم کی وجہ سے کلام کچے گوشت پر محمول ہوگا۔

قوله: وَمِنْ هَذَا النَّوعِ يَبِينُ الْفَوْرَانِ

دلالت متکلم کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی مزید وضاحت

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ متکلم کی طرف سے پائے جانے والی دلالت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی قبیل سے یمین فور بھی ہے، یمین فور اس قسم کو کہتے ہیں کہ جس کے الفاظ عام ہوں لیکن متکلم کی حالت کو دیکھ کر بعض افراد مراد لئے جائیں اور بعض کو چھوڑ دیا جائے اور یمین فور میں حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے۔
یمین فور کی مصنف نے دو مثالیں بیان کی ہیں۔

یمین فور کی مثالیں

یمین فور کی مثال اول: پہلی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے یوں کہا ”تَغْذِ مَعِيَ“ آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤ تو اس نے جواب میں کہا ”وَاللّٰهُ لَا أَتَغْذِي“ خدا کی قسم میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا، تو یہ قسم اس کھانے کی طرف راجع ہوگی کہ جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے چنانچہ اگر اس نے کسی اور دن اس کے ساتھ اس کے گھر میں صبح کا کھانا کھایا یا اسی وقت کسی اور کے ساتھ کھانا کھایا تو وہ حادث نہ ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ”لَا أَتَغْذِي“ اس قسم کا حقیقی معنی تو عام تھا کہ جب بھی قسم کھانے والا صبح کا کھانا کھائے تو اس کی قسم ٹوٹ جانی چاہئے لیکن حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے اس حقیقت کو چھوڑ دیا گیا ہے لہذا یہ قسم اس کھانے پر محمول ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے اور اسی کھانے سے یہ قسم کھانے والا حادث ہوگا دوسرا کھانا کھانے کی وجہ سے حادث نہیں ہوگا۔

یمین فور کی مثال ثانی: مصنف نے یمین کی دوسری مثال بیان کی ہے کہ بیوی گھر سے نکلنے کیلئے تیار تھی تو خاوند نے اس کو کہا ”إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ حَلَالٌ“ خروج عام ہے اسی وقت نکلنے کو بھی شامل ہے اور اس کے بعد کسی اور وقت میں نکلنے کو بھی شامل ہے، لیکن خاوند کی حالت کو دیکھ کر فی الحال خروج مراد لیا جائے گا کیونکہ خاوند کا مقصود اسی وقت نکلنے سے روکنا ہے مطلق طور پر گھر سے نکلنے سے روکنا مقصود نہیں ہے، تو طلاق کے اس حکم کو اسی وقت نکلنے کے ساتھ مقید کیا جائے گا اگر بیوی اسی وقت نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی اور خاوند بھی حادث نہیں ہوگا۔

قوله: وَالْخَامِسُ قَدْ تَنَزَّلَ الْحَقِيقَةُ بِذَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ الْعِ

پانچواں قرینہ دلالت محل کلام

یہاں سے مصنف محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی کے متروک ہونے کو بیان کر رہے ہیں دلالت محل کلام کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے وہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ کلام کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیا جائے یعنی محل اس کلام کے حقیقی معنی کو قبول کرنے میں صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔

قوله: وَمِثَالُهُ اِنْ قَوْلُهُ نِكَاحُ الْخُرَّةِ يُلْفِظُ النِّكَاحَ الْعِ

دلالت محل کلام کی مثالیں

دلالت محل کلام کی مثال اول: یہاں سے مصنف دلالت محل کلام کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہونے کی پہلی مثال بیان کر رہے ہیں، کہ آزاد عورت کو انہوں کی موجودگی میں کسی مرد سے کہتی ہے کہ میں نے اپنی جان تجھ پر بیچ دی، یا میں نے اپنی جان کا تجھے مالک بنا دیا، یا اپنی جان تجھ پر صدقہ کر دی، اور مرد نے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کر لیا، تو اس سے نکاح منعقد ہو جائے گا تو یہ کلام مجازاً نکاح پر محمول ہوگا کیونکہ آزاد عورت کا محل بیع، تملیک، ہبہ اور صدقہ کے حقیقی معنی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ آزاد عورت نہ بیچی جاسکتی ہے اور نہ کسی کو صدقہ کی جاسکتی ہے اور نہ ہی ہبہ کی جاسکتی ہے لہذا ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازی معنی نکاح مراد ہوگا۔

قوله: لَعْنَدُهُ الْعِ

دلالت محل کلام کی مثال ثانی: اسی طرح کسی شخص نے اپنے ایسے غلام سے جس کا نسب مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے شخص

سے مشہور ہے اسے ”هَذَا ابْنِي“ کہا یا ایسے غلام سے جو عمر میں آقا سے بڑا ہے اسے ”هَذَا ابْنِي“ کہا تو یہ کلام مجازاً استحقاق اور آزاد کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کا محل حقیقی معنی یعنی بیٹا ہونے کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اس کلام کا محل یعنی وہ غلام جس کا نسب آقا کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے یا وہ غلام جو عمر میں آقا سے بڑا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حقیقی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا اس کا مجازی معنی آزادی مراد ہوگا، لیکن دونوں صورتوں میں ”هَذَا ابْنِي“ سے غلام کا آزاد ہونا حضرت امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائیگا اور اس سے غلام آزاد نہ ہوگا، اور اختلاف کی وجہ یہی ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ مجاز لفظوں کے اعتبار سے حقیقت کا غلیف

ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اور حکم کے اعتبار سے ظیفہ ہے صاحبینؒ کے نزدیک، کہ صاحبینؒ کے نزدیک معنی مجازی مراد لینے کیلئے معنی حقیقی کافی الجملہ ممکن ہونا ضروری ہے، اور دونوں صورتوں میں ”ہذا انہی“ کا حقیقی معنی کسی بھی صورت میں ممکن نہیں ہے اس لئے صاحبینؒ کے نزدیک یہ ”ہذا حُر“ سے مجاز نہیں ہوگا اور یہ کلام لغو ہو جائے گا، چونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا ظیفہ ہے لفظ کے اعتبار سے، کہ معنی مجازی کے مراد لینے کیلئے لفظ کا قواعد ربیعہ کے اعتبار سے صحیح ہونا ضروری ہے، لہذا دونوں مثالوں میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”ہذا انہی“ مجاز ہوگا ”ہذا حُر“ سے لہذا وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اسی اختلاف کو مصنف ”حقیقت مجازی کی بحث میں تفصیلاً بیان کر چکے ہیں تفصیل اگر مقصود ہو تو وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ نَعْنِي بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَ إِشَارَتَهُ وَ دَلَالَتَهُ وَ اقْتَضَاءَتَهُ وَ أَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَ أُرِيدَ بِهِ قَضَا وَ أَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا نَبَذَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَ هُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَ لَا سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ“ الْآيَةُ فَإِنَّهُ سَبَقَ لِبَيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيْمَةِ قَضَا نَصًّا فِي ذَلِكَ وَ قَدْ ثَبَتَ فَقَرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِثْنَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لثُبُوتِ الْمُلْكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ كَانَتْ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَى مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقَرُهُمْ وَيُخْرَجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْئَلَةِ الْاسْتِثْنَاءِ وَ حُكْمُ ثُبُوتِ الْمُلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَ تَصَرُّفَاتِهِ مِنَ التَّيْعِ وَ الْهَبَةِ وَ الْإِعْتَاقِ وَ حُكْمُ ثُبُوتِ الْإِسْتِغْنَامِ وَ ثُبُوتِ الْمُلْكِ لِلْعَازِي وَ عِزِّ الْمَالِكِ عَنْ انْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَ تَفَرُّعَاتِهِ وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفَتْ... (إِي قَوْلِهِ تَعَالَى)... ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ فَإِلَّا مَسَاكُ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِأَنَّ مِنْ صَرُورَةٍ جَلِّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنْ يَكُونَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُودِ الْجَنَابَةِ وَالْإِمْسَاكُ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ أَمْرٌ الْعَبْدُ بِإِتْمَامِهِ فَكَانَ هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَنَافِي الصُّومِ وَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَضْمُوعَةَ وَالْإِسْتِغْنَاءَ لَا يَنَافِي بَقَاءَ الصُّومِ وَ يَتَفَرَّعُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهِ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طُعْمَهُ عِنْدَ الْمَضْمُوعَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصُّومُ وَ عَلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْإِحْلَامِ وَالْإِحْجَامِ وَالْإِتِهَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمِيَ الْإِمْسَاكُ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عَلِمَ أَنَّ رُكْنَ الصُّومِ يَتِمُّ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي مَسْئَلَةِ التَّبْيِيحِ فَإِنَّ قَضَا الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِنَّمَا يُلْزَمُهُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهْ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ”ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“

ترجمہ: یہ فصل متعلقات نصوص میں ہے ہم متعلقات نصوص سے عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص مراد لیتے

ہیں بہر حال عبارت النص وہ حکم ہے کہ جس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کلام سے اس کا قصد ارادہ کیا گیا ہو، اور بہر حال اشارۃ النص سو وہ حکم ہے کہ جو نص کے الفاظ سے ثابت ہو بغیر کسی زیادت کے اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ اس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ”لِلْفَقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ“ الآية میں ہے کیونکہ یہ قول مستحقین غنیمت کو بیان کرنے کیلئے چلایا گیا ہے پس یہ فرمان غنیمت کے حقدار کو بیان کرنے میں نص بن گیا ہے اور ان کا فقر نظم نص سے ثابت ہو گیا، پس نص اس کی طرف مشیر ہوگی کہ کسی مسلمان کے مال پر کافر کا غلبہ حاصل کرنا سبب ہے اس کافر کی ملک کے ثابت ہو جانے کا اس لئے کہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی ملک میں باقی رہتے تو ان ہجرت کرنے والے مسلمانوں کا فقر ثابت نہ ہوتا، اور اس سے تخریج کیا جائے گا استیلاء کا حکم اور ان کافروں سے تاجر کی ملک ثابت ہونے کا حکم اور اس تاجر کے تصرفات بیع، ہبہ اور اعتاق کا حکم اور مسلمانوں کے مال کو غنیمت بنانے کے ثابت ہونے کا حکم اور غازی کیلئے ملک ثابت ہونے کا حکم اور مالک قدیم کا اس غازی کے قبضہ سے چھڑانے سے عاجز ہونے کا حکم اور اس کی تفریعات کی تخریج کی جائے گی،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الْحَيْيَامِ الرَّفَثِ... (یٰۤاَيُّهَا النَّاسُ) فَمُتُّمْ أَلَيْسَ الْبَرْقِ بِشَيْءٍ يَكُونُ فِي يَدِ اللَّهِ يَكُونُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْحَيَاةُ وَالْمَوْتُ وَمَا تَأْتِي السَّمَاءُ بِشُحُبٍ عَشْرَ لَيَالٍ يَفْرِغُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ زُبْرُ الْقَبْرِ وَمَا أُمُورُ الْبَرِّ إِلَّا فِي يَدِ ذِي الْعَرْشِ الْعَظِيمِ“ (یہ ارشاد اشارۃ النص ہونے میں پہلے فرمان للفقراء کی طرح ہے)، پس اول صبح میں کھانے پینے اور جماع سے رکنا جنابت کے ساتھ متحقق ہوگا کیونکہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کیلئے لازم ہے کہ دن کا اول جز جنابت کے ساتھ متحقق ہو اور اس جز میں امساک کا نام روزہ ہے جس کو پورا کرنے کا حکم بندہ کو ہوا ہے پس یہ اس بات کی طرف اشارہ ہوگا کہ جنابت روزے کے منافی نہیں ہے اور جنابت روزے کے منافی نہ ہونے سے لازم آئے گا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ذالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے،

اور اس سے یہ بات متفرع ہوتی ہے کہ جس شخص نے اپنے منہ سے کسی چیز کو چکھ لیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا اس لئے کہ اگر پانی ایسا نمکین ہو جس کا ذائقہ کلی کرتے وقت محسوس کرتا ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور اس سے احتلام، پچھنے لگانے اور تیل لگانے کا حکم معلوم ہو گیا اس لئے کہ کتاب اللہ نے جب اس امساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اول صبح میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطے لازم آتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ روزے کا رکن پورا ہو جاتا ہے ان تین چیزوں سے رکنے کے ساتھ، اور اللہ تعالیٰ کے اسی فرمان سے حکم نکالا جائے گا رات سے روزے کی نیت کرنے کے مسئلہ کا، اس لئے کہ مامور بہ کو بجالانے کی نیت کرنا امر متوجہ ہونے کے وقت لازم آتا ہے اور امر جز اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فَمُتُّمْ أَلَيْسَ الْبَرْقِ بِشَيْءٍ يَكُونُ فِي يَدِ اللَّهِ يَكُونُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْحَيَاةُ وَالْمَوْتُ وَمَا تَأْتِي السَّمَاءُ بِشُحُبٍ عَشْرَ لَيَالٍ يَفْرِغُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ زُبْرُ الْقَبْرِ وَمَا أُمُورُ الْبَرِّ إِلَّا فِي يَدِ ذِي الْعَرْشِ الْعَظِيمِ“

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے متعلقات نصوص یعنی عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص میں سے عبارت النص اور اشارۃ النص کی تعریف اور مثالیں بیان فرمائی ہیں اور مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح: قوله: فَضَّلُ فِي مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ نَعْنِي بِهَا الْحَجَّ

لفظ کی حکم پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے چار اقسام

یہاں سے مصنف نظم کتاب کی چوتھی تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ لفظ حکم پر دلالت کرے گا تو دلالت کی کیفیت کیا ہوگی اور اس سے حکم کس طرح ثابت ہوگا اس اعتبار سے اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) عبارة النص (۲) إشارة النص (۳) دلالة النص (۴) اقتضاء النص، مصنف نے ان کو متعلقات کے عنوان سے بیان کیا ہے کی جتنے بھی احکام ہیں ان کے ساتھ نصوص کا تعلق ان چار اقسام سے باہر نہیں ہوگا یعنی اگر وہ حکم منصوص ہے یا تو وہ عبارة النص سے ثابت ہوگا یا إشارة النص سے یا دلالة النص سے یا اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔

قوله: وَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ الْخ

عبارة النص کی تعریف: عبارة النص وہ حکم ہے کہ جس کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اس کلام سے اس حکم کا قصد ارادہ کیا گیا ہو یعنی اس کلام سے مقصود وہی حکم ہو،

یابیوں سمجھ لیں کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا اور لفظ کو معنی کیلئے قصد الایا گیا ہوگا اور مجتہد کا اس کلام سے حکم کو ثابت کرنا استدلال بعبارة النص کہلائے گا۔

قوله: وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ الْخ

إشارة النص کی تعریف: إشارة النص وہ حکم ہے کہ جو نص کے الفاظ سے ثابت ہو بغیر زیادتی کے اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو اور نہ ہی اس حکم کیلئے کلام کو چلایا گیا ہو بلکہ وہ حکم تامل اور اجتہاد سے سمجھ میں آئے،

یابیوں سمجھ لیں کہ دلیل پیش کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا اور اس لفظ کو معنی کیلئے قصد نہ لایا گیا ہوگا اور وہ حکم نص کے الفاظ سے بغیر کسی زیادتی کے ثابت ہو اور تو مجتہد کے اس کلام سے حکم ثابت کرنے کو استدلال بإشارة النص کہیں گے، اور جو حکم ثابت ہو اس کو الحکم الثابت بإشارة النص کہیں گے، عبارة النص اور إشارة النص کی مثال یوں سمجھیں کہ ایک عید کا چاند قصد اذیکہ رہا ہو اور اس کے ساتھ اس کو آس پاس کے دوسرے ستارے بھی نظر آجائیں تو عید کے چاند کو قصد اذیکہنا یہ عبارة النص کی طرح ہے اور آس پاس کے دوسرے ستاروں کا نظر آجانا إشارة النص کی طرح ہے۔

قوله: مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الْخ

عبارة النص اور اشارة النص کی مثالیں

عبارة النص اور اشارة النص کی مثال اول: یہاں سے مصنف "عبارة النص اور اشارة النص کی پہلی مثال قرآن پاک سے پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ" الطَّبَقَةُ كَغَنِيمَتِ كَامَالِ ان فقراء مہاجرین کیلئے ہے جنہیں ان کے گھروں سے نکالا گیا ہے، کہ اس آیت سے دو حکم سمجھ میں آرہے ہیں۔

پہلا حکم: فقراء مہاجرین مال غنیمت کے مستحق ہیں تو یہ آیت مال غنیمت کے حق داروں کے بیان کرنے میں عبارة النص ہے اور یہ حکم اس آیت کے الفاظ سے ثابت ہو رہا ہے بغیر تامل کے، لہذا مہاجرین کا مال غنیمت کا مستحق ہونا عبارة النص سے ثابت ہے۔

دوسرا حکم: اسی آیت کے لفظ للفقراء سے ان مہاجرین کا فقیر ہونا بھی ثابت ہو گیا تو اس آیت سے بطور اشارة النص کے یہ حکم بھی ثابت ہوا کہ اگر کفار مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کر لیں تو کافروں کی ملکیت ثابت ہو جانے کا سبب ہے کہ کفار غلبہ پانے سے مسلمانوں کے مال کے مالک بن جائیں گے اس لئے کہ کافروں کے غلبہ کے وقت بھی اگر وہ مال مہاجرین کی ملک میں باقی رہتا جو مال مکہ مکرمہ میں رہ گیا تھا تو ان مہاجرین کا فقیر ہونا ثابت نہ ہوتا کیونکہ مال کے مالک کو فقیر نہیں کہا جاتا، لہذا اشارة النص سے مہاجرین کا فقیر بھی ثابت ہوا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ کفار کا مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کرنا کفار کیلئے ثبوت ملک کا سبب ہے۔

قوله: وَيُخْرِجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْئَلَةٍ إِلَّا سَبِيلًا الْع

متفرع ہونیوالے مسائل

استیلاء کفار! مسلمین کے مالوں پر ان کیلئے موجب ملک ہے اس سے بہت سے مسائل کی تخریج کی جاتی ہے۔

مسئلہ اولی: اشارة النص سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کفار نے مسلمانوں کے مال پر غلبہ پا کر اسے دار الحرب میں منتقل کر لیا تو احناف کے نزدیک کفار اس مال کے مالک بن جائیں گے اگرچہ شوافع کے نزدیک کفار کا غلبہ حاصل کرنے سے ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

مسئلہ ثانیہ: کہ کفار جب مسلمانوں کے مال پر غلبہ حاصل کر لیں اور اسے دار الحرب میں منتقل کر لیں تو کفار اس مال کے مالک ہو جائیں گے تو اگر کسی تاجر نے اس مال کو کفار سے خرید لیا تو یہ تاجر اس مال کا مالک ہو جائے گا اور اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ اس تاجر نے ایسے لوگوں سے مال کو خریدا ہے جو اس مال کے مالک بنے ہوئے تھے پس اس تاجر نے اس خریدے ہوئے مال میں بیع، ہبہ اور آزاد کرنے کا

تصرف کیا تو اس کا بیچنا، ہبہ کرنا اور آزاد کرنا، اگر وہ غلام یا باندی ہے تو اس کو آزاد کرنا جائز ہوگا کیونکہ تاجر اس مال کا مالک ہے۔

مسئلہ ثالثہ: اشارۃ النص سے ثابت ہوئے اے حکم سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر مسلمانوں نے کفار پر غلبہ پا کر وہ مال واپس لے لیا جس کو کفار نے مسلمانوں سے غلبہ حاصل کیا تھا تو یہ مال مسلمانوں کیلئے غنیمت بنے گا اور جب اس مال کو مجاہدین میں تقسیم کر دیا گیا تو وہ اس مال کے مالک بن جائیں گے اور اگر صاحب مال اپنا وہ مال لینا چاہے تو بغیر عوض کے اس مال کو چھیننے کا اسے حق نہیں ہوگا کیونکہ ہجرت کرنے سے وہ کفار اس مال کے مالک بن گئے تھے اب گویا یہ کافروں کا مال غنیمت میں حاصل ہوا ہے،

مصنف "وَقَدْ بَيَّنَّاهُ" سے فرماتے ہیں کہ ان مسائل اور احکام کے علاوہ اور دوسری تفریعات بھی مستحب کی جاسکتی ہیں مثلاً جب کفار نے مسلمانوں کے مال پر غلبہ پایا اور وہ مالک بن گئے پھر وہ مال مجاہد کو غنیمت میں ملا اور مجاہد نے اس کو ضائع کر دیا تو اس ضائع کرنے کا تاوان اور حمان اس سے وصول نہیں کی جاسکتی، اسی طرح اگر وہ مال باندی ہے اور مال غنیمت کی تقسیم کے وقت کسی مجاہد کے حصہ میں آگئی تو اس مجاہد کیلئے اس سے واپس کرنا اور اس کو آزاد کرنا جائز ہے۔

قولہ: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الْحَتَمِ الْرُّفْتُ الْعِ"

عبارة النص اور اشارۃ النص کی مثال ثانی: یہاں سے مصنف نے عبارت النص اور اشارۃ النص کی دوسری

مثال بیان فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الْحَتَمِ الْرُّفْتُ الْعِ" سے لیکر، اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لَيْلَةُ الْحَتَمِ الْرُّفْتُ الْعِ" تک، کہ یہ آیت رمضان المبارک کی رات میں جماع اور کھانے، پینے کے حلال ہونے میں عبارت النص ہے کیونکہ ابتدائے اسلام میں رمضان کی رات میں سونے سے قبل کھانے، پینے اور مباشرت کی اجازت تھی لیکن سونے کے بعد پھر کھانا، پینا اور مباشرت حرام ہو جاتی تھی یہ حکم بڑا مشکل تھا، تو اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو اتار کر رمضان المبارک کی رات میں کھانے، پینے اور جماع کو حلال کر دیا تو یہ آیت اس حکم کے بارے میں عبارت النص ہو گئی،

لیکن یہی آیت جنابت کے روزہ کے منافی نہ ہونے میں اشارۃ النص ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے "كُلُوا وَاشْرَبُوا" فرما کر صبح صادق تک کھانے، پینے اور مباشرت کی اجازت دی ہے اور پھر فرمایا ہے "لَيْلَةُ الْحَتَمِ الْرُّفْتُ الْعِ" کہ روزے کو رات تک مکمل کر دو، تو اگر رات کے بالکل آخری حصہ میں کسی نے اپنی بیوی سے جماع کیا ہو اس کے بعد غسل نہ کیا حتیٰ کہ صبح صادق ہو گئی تو صبح صادق کے طلوع ہونے کے فوراً بعد کے وقت میں جو روزہ ہو گا وہ جنابت کی حالت میں ہوگا، کیونکہ رات کے آخری جز اور صبح صادق کے درمیان میں کوئی ایسا وقت نہیں کہ جس میں وہ جنابت سے غسل کر کے پاکی حاصل کر لے، تو ضروری طور پر دن کا جز اول جنابت کے ساتھ پایا گیا، اور دن کے اسی جز اول سے ہی کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام روزہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے پورا کرنے کا حکم دیا ہے، تو اگر جنسی نے اسی جنابت کی حالت میں روزہ کی نیت کر لی تو اس کا روزہ صحیح ہوگا لہذا اشارۃ النص سے ثابت ہوا کہ جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے، اور جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ

بات بھی لازم آتی ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ذالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہے کیونکہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق فرض ہیں تو روزے کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق جب کرے گا تو اس سے روزہ میں کوئی فرق نہیں پڑے گا کیونکہ اگر مضمضہ اور استنشاق سے روزہ پر اگر کوئی فرق پڑتا تو اللہ تعالیٰ جنابت کی حالت میں روزہ رکھنے کی اجازت ہرگز نہ دیتے۔

قوله: وَيَقْفَعُ مِنْهُ أَنْ مَنْ ذَاقَ شَيْنًا الْخ

متفرع ہونیوالے چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مضمضہ اور استنشاق بقاء صوم کے منافی نہیں تو اس سے چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مسئلہ اولی: کہ روزہ کی حالت میں اگر کوئی چیز زبان سے چکھ لی بشرطیکہ وہ چیز حلق سے نیچے نہ اتری ہو تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ غسل کا پانی اگر نمکین ہو تو کلی کرتے وقت وہ نمک کا ذائقہ اپنی زبان سے محسوس کرے گا تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا حالانکہ اس میں ایک چیز کا چکھنا پایا جاتا ہے۔

قوله: وَيَعْلَمُ مِنْهُ حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ الْخ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيْبِ الْخَفِثُ" الخ سے احتلام ہو جانا اور پچھنے لگانا اور تیل لگانے کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ یہ مفسد صوم نہیں ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام روزہ قرار دیا ہے تو ان تین چیزوں سے رکنا روزے کا رکن ہے تو جب ان تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے تو معلوم ہوا کہ ان تین چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں سے رکنا ضروری نہ ہوگا لہذا احتلام کا ہو جانا اور پچھنے لگانا اور تیل لگانا مفسد صوم نہ ہوگا کیونکہ قرآن نے جب اس سے رکنے کا نام روزہ رکھا ہے جو صبح کے اول جز میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کے واسطے لازم آتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ رکن صوم تین چیزوں کے رکنے کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ کھانے، پینے کا مطلب کسی چیز کو غذا یا دواء کے طور پر معدہ یا دماغ میں پہنچانا ہوتا ہے اور پچھنے لگوانے اور تیل لگانے سے دوا اور تیل دماغ یا معدہ تک نہیں پہنچتی، اسی طرح جماع کا مطلب بیوی سے قصد ملنا ہے اور احتلام کو جماع نہیں کہا جاتا، لہذا ان چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

باقی رہی یہ بات کہ جس حدیث میں "أَفْطَرَ الْخَاجِمُ وَالْمَخْجُومُ" آیا ہے کہ پچھنے لگوانے اور لگانے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ

گیا، اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا روزہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا حاکم کا اس لئے کہ روزہ کی حالت میں جب خون کھینچتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ خون کا کوئی قطرہ حلق سے نیچے اتر گیا ہو، اور مجموعہ کا اس لئے کہ خون نکلوانے سے ضعف اور کمزوری اتنی بڑھ جائے کہ وہ روزہ توڑنے پر مجبور ہو جائے، خلاصہ یہ ہے بالفعل روزے کا ٹوٹنا مراد نہیں بلکہ ٹوٹنے کے قریب ہونا مراد ہے۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي مَسْئَلَةِ التَّيَبُّبِ الْخ

روزے کی نیت کا وقت اور اس میں اختلاف

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ”ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے رمضان کے روزے کیلئے رات سے روزے کی نیت کرنے کے مسئلے کا حکم بھی نکالا جاتا ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمضان کے روزے کیلئے رات سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی شخص دوپہر سے پہلے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس نے کھایا پیا کچھ نہ ہو، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صبح صادق سے پہلے رات میں نیت کرنا ضروری ہے اگر صبح صادق ہو گئی اور اس نے روزے کی نیت نہیں کی تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا روزہ صحیح نہ ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ دلیل دیتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَذُوقِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ“ کہ اس شخص کا روزہ نہیں ہے کہ جس نے رات سے روزے کی نیت نہیں کی، معلوم ہوا کہ روزے کے صحیح ہونے کیلئے رات سے نیت کرنا ضروری ہے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ”ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ رات سے روزے کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مامور کو بجالانے کی نیت کرنا آدمی پر اس وقت ضروری ہوتا ہے جب امر متوجہ ہو اور روزے کا امر متوجہ ہوتا ہے صبح صادق کے بعد، کیونکہ صبح صادق تک تو کھانے، پینے اور جماع کی اجازت ہے، اور جب روزے کا امر صبح صادق کے بعد متوجہ ہوتا ہے جیسے رب العزت نے فرمایا ”ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ تو صبح صادق سے پہلے رات سے روزے کی نیت کرنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ جب مامور بہ کو صبح صادق کے بعد ادا کرنا ضروری ہے تو نیت بھی صبح صادق کے بعد ضروری ہوگی پہلے ضروری نہیں اگر کر لے تو بہت اچھا ہے۔

عبارة النص اور إشارة النص کا حکم

مصنفؒ نے عبارة النص اور إشارة النص کا حکم ذکر نہیں کیا، ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان سے ثابت ہونے والے حکم پر قطعی طور پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر عبارة النص اور إشارة النص کے حکم میں تعارض ہو جائے تو عبارة النص کے حکم کو إشارة النص کے حکم پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ عبارة النص کے حکم کے لئے کلام کو چلایا گیا ہے۔

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّحْصِ فَهِيَ مَا عَلِمَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا إِجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنبَاطًا وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَقْبَ وَلَا تَنْهَزْهُمَا“ فَالْعَالِمُ بِأَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمْعِ أَنَّ تَحْرِيمَ

التَّائِبِينَ لِيُذْفَعَ الْأَذَى عَنْهُمَا وَحُكْمٌ هَذَا لِنَوْعِ عُقُومِ الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِعُقُومِ عَلَيْهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَالشَّمِّ وَالْإِسْتِخْدَامِ عَنِ الْآبِ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ وَالْحَنِسِ بِسَبَبِ الذُّنُوبِ أَوْ الْقَتْلِ قِصَاصًا ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ الْعُقُوبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ الْكَفَّارَةُ بِالْوُقَاعِ بِالنَّصِّ وَبِالْأَكْلِ وَالشَّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَعَلَى إغْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قِيلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى بَلَكِ الْعِلَّةِ قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ لَوْ أَنَّ قَوْمًا يُعَذُّونَ التَّائِبِينَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَائِفِيهِ الْآبَوِينَ وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ" الْإِلَاحِيَّةِ وَلَوْ فَرَضْنَا تَبَعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدِينَ عَنِ السَّغْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بِأَنْ كَانَا فِي سَفِينَةٍ تَجْرِي إِلَى الْجَامِعِ لَا يَكْرَهُ التَّبَعُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ غَضَّهَا أَوْ خَنَقَهَا يَحْنُكَ إِذَا كَانَ بِوَجْهِهِ الْإِيلَامُ وَلَوْ وَجَدَ صُورَةَ الضَّرْبِ وَمَدَّ الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَاعِبَةِ ذُوْنَ الْإِيلَامِ لَا يَحْنُكَ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فَلَنَا فَضْرَتَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنُكَ لِانْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَلَنَا فَكَلْمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ لَا يَحْنُكَ لِغَدَمِ الْإِفْهَامِ وَبِإِغْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ أَوْ الْجَزَادِ لَا يَحْنُكَ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخَنَزِيرِ أَوْ الْإِنْسَانِ يَحْنُكَ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمْعِ يَعْلَمُ أَنَّ الْخَامَلَ عَلَى هَذَا الِیَمِينِ إِنَّمَا هُوَ الْإِخْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِ فَيَكُونُ الْإِخْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى ذَلِكَ

ترجمہ: اور بہر حال دلالت النص پس وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کیلئے علت ہونا لغت کی رو سے معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہاد اور استنباط کی رو سے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَّلَا تَنْهَهِمَا هُمَا" میں ہے، پس لغت عرب کی وضعوں کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جاتا ہے اس بات کو کہ والدین کو اف کہنے کا حرام ہونا ان سے تکلیف دور کرنے کیلئے ہے اور اس نوع کا حکم علت کے عام ہونے کی وجہ سے منصوص علیہ کے حکم کا عام ہونا ہے اور اسی اذیت کے معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ والدین کو مارنا، گالی دینا اور باپ کو اجیر بنا کر خدمت لینا اور قرض کی وجہ سے باپ کو قید کرانا اور قصاص میں باپ کو قتل کر دینا یہ سب کے سب حرام ہیں پھر دلالت النص قطعی ہونے میں نص کے درجہ میں ہے حتیٰ کہ دلالت النص کے ذریعہ شرعی سزائیں ثابت کرنا صحیح ہے،

ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جماع کی وجہ سے کفارہ عبارتہ النص سے واجب ہوا ہے اور کھانے، پینے کے ذریعہ کفارہ دلالتہ النص سے واجب ہوا ہے، اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ نص کے حکم کا مدار اسی علت پر ہوگا، امام قاضی ابوزیدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کچھ لوگ اف کہنے کو اکرام شمار کرتے ہوں تو ان کیلئے والدین کو اف کہنا حرام نہیں ہوگا، اور اسی طرح ہم نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ" الْإِلَاحِيَّةِ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم ایسی بیخ فرض کر لیں جو عاقدین کو جمعہ کی طرف سنی کرنے سے نہ روکتی ہو اس طرح کہ یہ دونوں ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف چل رہی ہو تو ان کیلئے بیخ مکروہ نہ ہوگی، اور دلالتہ النص کی اسی

علت کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا پھر اس نے بیوی کے بالوں کو کھینچا یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبا یا تو وہ حادث ہو جائے گا، جب کہ یہ امور اس کو تکلیف پہنچانے کے طور پر ہوں، اور اگر مار کی صورت یا بال کھینچنا ملامت کے طور پر ہو تکلیف پہنچانے کے طور پر نہ ہو تو حادثہ نہ ہوگا، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اس کو مرنے کے بعد مارا تو وہ حادثہ نہ ہوگا مرنے کے معنی نہ ہونے کی وجہ سے یعنی تکلیف کے نہ ہونے کی وجہ سے،

اور اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کریگا پھر اس نے اس کے مرنے کے بعد کلام کیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا افہام کے معدوم ہونے کی وجہ سے، اور اسی معنی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی یا مڈی کا گوشت کھا لیا تو حادثہ نہ ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت کھا لیا تو حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ لغت کا جاننے والا سنتے ہی جان لیگا کہ اس قسم پر آمادہ ہونا اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس خون والے گوشت کے کھانے سے احتراز مقصود ہوگا اور حکم اسی پر دائر کیا جائیگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے دلالت النص کی تعریف اور اسکی مثالیں اور حکم بیان فرمایا ہے

اور اس کے بعد چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح قولہ: وَأَمَّا ذَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا غَلِمَ الْع

دلالت النص کی تعریف: دلالت النص وہ معنی ہے کہ جس کے بارے میں لفظ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ حکم منصوص علیہ کے حکم کیلئے علت ہے اجتہاد اور استنباط کا اس میں قطعاً دخل نہ ہو، یعنی نص میں جو حکم وارد ہوا ہے اس حکم کی علت کو لغت عرب جاننے والا ہر آدمی سمجھ جاتا ہو فقیر اور مجتہد ہونا ضروری نہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَقْلُ لَّهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَؤْهُمَا" کہ تم والدین کو اف بھی نہ کہو اور نہ ان کو جھڑکو، اف کا حکم عربی زبان میں ناگواری اور غصہ کے اظہار کے وقت بولا جاتا ہے کیونکہ جو شخص لغت عرب کو جاننے والا ہوگا وہ صرف پہلی بار سننے ہی سے سمجھ جاتا ہے کہ کلمہ اف کہنے کی حرمت اس لئے ہے کہ اس سے والدین کو تکلیف اور اذیت پہنچتی ہے، تو والدین کے سامنے اف کہنے کی حرمت کی علت ان سے اذیت اور تکلیف کو دور کرنا ہے اور یہی علت بطریق اولیٰ ضرب و شتم میں بھی پائی جاتی ہے لہذا وہ بھی حرام ہیں، تو والدین کے سامنے کلمہ اف کا ممنوع اور حرام ہونا عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور اف کہنے کی حرمت ان سے تکلیف کو دور کرنا ہے اس علت کو سمجھنے کیلئے اجتہاد اور غور و فکر کی بھی ضرورت نہیں چنانچہ جو شخص اجتہاد اور استنباط کا ملکہ نہیں رکھتا مثلاً غیر فقیہ، وہ بھی اس علت کو سمجھ جاتا ہے اس لئے ضرب و شتم کا ممنوع ہونا دلالت النص سے ثابت ہے۔

قولہ: وَحُكْمُ هَذَا لِنُفْعِ الْع

دلالت النص کا حکم اول

یہاں سے مصنف "دلالت النص کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے کہ علت کے عام ہونے سے منصوص علیہ کا حکم بھی عام ہو جائے گا یعنی جہاں جہاں علت پائی جائے گی وہاں وہاں حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں پر علت نہ پائی جائے گی تو وہاں پر حکم بھی نہیں پایا جائے گا، جیسے مذکورہ مثال میں والدین کے سامنے مکلف اف کہنے کے حرام ہونے کی علت ایلام اور ایذا ہے یعنی والدین کو رنج اور تکلیف پہنچانا اس تحریم کی علت ہے، لہذا جن امور کے ارتکاب سے والدین کو تکلیف پہنچے گی ان تمام امور کا ارتکاب حرام ہوگا، تو اذیت والی علت کی وجہ سے ہم نے کہا والدین کو مارنا، پیٹنا اور گالی دینا بھی حرام ہوگا کیونکہ اس سے والدین کو اف سے بھی زیادہ اذیت پہنچتی ہے اور والدین کو مزہ دور بنا کر خدمت لینا بھی حرام ہوگا اور اگر والدین کے ذمہ بیٹے کا قرض ہو تو اس قرض کی وجہ سے ان کو قید کرنا بھی حرام ہوگا یا والدین نے اپنے کسی بیٹے کو قتل کر دیا تو قصاص میں ان کو قتل کرنا بھی حرام ہوگا کیونکہ ان سب چیزوں سے والدین کو تکلیف اور ایذا پہنچتی ہے اس لئے یہ ساری چیزیں حرام ہوں گی، اور قتل میں اگرچہ مقتول بیٹے کی طرف سے ایذا نہیں پائی گئی لیکن بیٹے کی وجہ سے چونکہ ایذا پائی گئی ہے اس لئے قصاصاً بھی ان کو قتل کرنا حرام ہوگا۔

قوله: ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ الْع

دلالت النص کا حکم ثانی

یہاں سے مصنف "دلالت النص کا حکم ثانی بیان فرما رہے ہیں کہ دلالت النص یقین کا فائدہ دینے میں اور دلیل قطعی ہونے میں عبارت النص کی طرح ہے کہ جس طرح عبارت النص سے ثابت ہونے والا حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور مفید یقین ہوگا اور اس میں بھی کوئی شک و شبہ نہیں ہوگا، اور عبارت النص کی طرح دلالت النص کے قطعی ہونے کی وجہ سے، دلالت النص سے بھی شرعی سزائیں اور کفارات ثابت ہوتے ہیں،

چنانچہ ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ رمضان شریف کا روزہ شروع کر کے اگر قصد ایوی سے جماع کر کے توڑ ڈالے تو اس پر کفارہ کا واجب ہونا حدیث اعرابی (جو کہ مشہور ہے جنہوں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا) کی عبارت النص سے ثابت ہوا ہے، اور قصد اکھانے، پینے کی وجہ سے روزہ توڑنے کی صورت میں کفارہ واجب ہونا اسی حدیث کی دلالت النص سے ثابت ہوا ہے کیونکہ کفارہ صوم کے وجوب کا سبب جماع نہیں بلکہ قصد آروزے کو توڑنا ہے اور قصد آروزہ کا توڑنا دونوں صورتوں میں پایا گیا ہے، اسی طرح حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زنا کی وجہ سے سنگسار کرنا عبارت النص سے ثابت ہے اور اوران کے علاوہ ہر محسن زانی کو سنگسار کرنا دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ عربی لغت کو جاننے والا اس حدیث کو سنتے ہی سمجھ جاتا ہے کہ حضرت ماعز اسلمی کو اس لئے رجم کیا گیا ہے کہ وہ شادی شدہ تھے اور ان سے زنا ہو گیا تھا لہذا بطریق دلالت النص سے یہ ثابت ہوا کہ جو شخص بحالت احسان زنا کا مرتکب ہوگا اس کو رجم کیا جائے گا۔

قوله: وَعَلَىٰ إِبْتِئَارٍ هَذَا الْمَعْنَى قِيلَ يُدَارُ الْحُكْمُ الْع

حکم کا علت پر دائر ہونا نفی اور ثبوت کے اعتبار سے

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دلالت النص چونکہ قطعی اور یقینی ہوتی ہے اس لئے دلالت النص کا حکم اس علت پر دائر ہوگا کہ جہاں علت پائی جائے گی وہاں حکم پایا جائے گا اور جہاں علت نہیں پائی جائے گی وہاں حکم بھی ثابت نہیں ہوگا چنانچہ مشائخ احناف میں سے امام قاضی ابو زید دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی علاقہ والے والدین کے سامنے اف کہنے کو اکرام اور تعظیم سمجھتے ہوں تو علت ایذائے والدین کے نہ پائے جانے کی وجہ سے والدین کے سامنے اف کہنا حرام نہیں ہوگا کیونکہ کلمہ اف کے حرام ہونے کی علت اذیت والدین تھی جب اذیت والی علت نہیں پائی گئی تو حرمت والا حکم بھی نہیں پایا جائے گا،

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ" الع میں جمعہ کی اذان اول کے بعد بیچ، شراہ کو ممنوع قرار دیا گیا ہے اس کی علت یہ ہے کہ بیچ و شراہ سنی الی الجمعہ میں خلل انداز ہوتی ہے لہذا وہ تمام کام ممنوع ہوں گے جس کے اندر یہ علت پائی جائے گی، اور اگر خلل سنی الی الجمعہ والی علت نہ پائی جائے تو اذان اول کے بعد بیچ و شراہ مکروہ تحریمی نہیں ہوگی وہ اس طرح کہ بائع اور مشتری جمعہ پڑھنے کیلئے کشتی یا گاڑی وغیرہ میں جارہے ہیں اور وہ کشتی یا گاڑی جامع مسجد کی طرف جارہی ہو اور جاتے جاتے آپس میں خرید و فروخت کر لیتے ہیں تو یہ مکروہ تحریمی نہیں ہوگی کیونکہ سنی الی الجمعہ میں خلل والی علت نہیں پائی گئی۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا خَلَفَ لَا يَضُرُّبُ امْرَأَةً الْع

دلالت النص کی علت پر متفرع ہونی والے مسائل

یہاں سے مصنفؒ نے دلالت النص کی علت پر چند مسائل متفرع کیے ہیں کہ جہاں پر علت پائی جائے گی وہاں پر حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں پر علت نہ پائی جائے گی وہاں حکم بھی نہ پایا جائے گا۔

مسئلہ اولی: کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا اس کی علت ایلام اور ایذا ہے یعنی اس کو تکلیف نہیں پہنچاؤں گا لہذا اگر اس نے اس کے بال کھینچنے یا گلا دیا یا اس کو کانٹا بطور ایلام کے تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ تکلیف پہنچانے کی علت پائی گئی تو حادث ہونے کا حکم بھی پایا جائے گا، اور اگر اس نے مارا یا بال کھینچنے بطور ملامت کے تو وہ حادث نہیں ہوگا کیونکہ تکلیف پہنچانے کی علت نہیں پائی گئی تو حادث ہونے کا حکم بھی نہیں لگے گا۔

قوله: وَمَنْ خَلَفَ لَا يَضُرُّبُ قُلْنَا الْع

مسئلہ ثانیہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا اگر اس نے اس کو اس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ حادث نہیں ہوگا کیونکہ ضرب سے مقصود ایلام ہے اور مرنے کے بعد مارنے سے علت ایذا نہیں پائی گئی تو حادث ہونے کا حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

قوله: وَكَذَلِكَ لَوْ خَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَلَنَا الْع

مسئلہ ثالثہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے کلام نہیں کرے گا اور کلام کرنے سے یہاں مقصود افہام ہے لہذا اگر اس نے اس کی موت کے بعد کلام کیا تو وہ حادث نہیں ہوگا کیونکہ مرنے کے بعد افہام نہیں پایا گیا کیونکہ قسم میں حادث ہونے کے حکم کا مدار اسی افہام کی علت پر ہے جب علت نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

قوله: وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا خَلَفَ الْع

مسئلہ رابعہ: اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا نڈی کا گوشت کھالیا تو حادث نہیں ہوگا اور اگر اس نے نعوذ باللہ خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ عربی زبان میں لحم اس گوشت کو کہتے ہیں جو خون سے بنتا ہو کیونکہ عربی لغت کا جاننے والا اس کلام کو سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ اس کا مقصد ایسے گوشت سے بچنا ہے جو خون سے بنتا ہو،

چنانچہ جب اس نے مچھلی اور نڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حادث نہیں ہوگا کیونکہ یہ دمویات میں سے نہیں ہے اور اگر اس نے خنزیر یا انسان کا گوشت کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ علت پائی گئی ہے تو حادث ہونے کا حکم بھی پایا جائے گا اس لئے کہ خنزیر اور انسان دمویات میں سے ہیں، باقی رہا یہ اشکال کہ مچھلی میں تو خون ہوتا ہے لہذا اس کے کھانے کے بعد حادث ہو جانا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مچھلی میں سرخ رنگ کی رطوبت ہوتی ہے وہ خون نہیں ہوتا کیونکہ خون کو جب دھوپ میں رکھا جائے تو وہ کالا سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کا خون جب دھوپ میں رکھا جائے تو وہ سفید ہو جاتا ہے، اور عرف میں بھی مچھلی کھانے والے کو گوشت کھانے والا نہیں کہا جاتا بلکہ مچھلی کھانے والا کہا جاتا ہے، اور اگر کسی کو گوشت خریدنے کیلئے بھیجا جائے اور مچھلی خرید لائے تو اس کو حکم پورا کرنے والا نہیں کہا جاتا،

اور قرآن کریم نے جو مچھلی کو "لَحْمًا حَلَرِيًّا" کہا وہ محض شکل و صورت کے اعتبار سے کہا ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں کہا، تو اللہ تعالیٰ نے صورت کی رعایت سے اس کو "لَحْمًا حَلَرِيًّا" کہا ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب قسم کھانے والے نے لحم مطلق کہا اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کی وجہ سے ایک قسم کی کمی ہے اور یہ کامل لحم نہیں تو لہذا مچھلی کھانے سے قسم کھانے والا حادث نہیں ہوگا، لہذا حکم اسی علت پر دائر ہوگا اور جب علت پائی جائے گی تو حکم پایا جائے گا اور جب علت نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَهُوَ زِيَادَةُ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهِ كَانَ النَّصُّ إِفْتِصَاهُ لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهِ مَعْنَاهُ مِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ "أَنْتَ طَالِبٌ" فَإِنَّ هَذَا نَعَتْ الْمَرْأَةَ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي

الْمُصَدَّرَ فَكَانَ الْمُصَدَّرَ مُوجُودَ بِطَرِيقِ الْإِقْتِصَاءِ وَإِذَا قَالَ "أَغْنِيكَ عَنْكَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ" فَقَالَ "أَغْنَيْتُ" يَقَعُ الْعَنْقُ عَنِ الْأَمْرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ نَوَى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ "أَغْنَيْتُكَ عَنْكَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ" يَفْتَحِنِي مَعْنَى قَوْلِهِ بَعْدَهُ عَنْكَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ ثُمَّ كُنْ وَكَيْلِي بِالْإِغْنَاءِ فَأَغْنَيْتُهُ عَنْكَ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيقِ الْإِقْتِصَاءِ فَيَثْبُتُ الْقَبُولُ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ إِذَا قَالَ "أَغْنِيكَ عَنْكَ بِغَيْرِ شَيْءٍ" فَقَالَ "أَغْنَيْتُكَ" يَقَعُ الْعَنْقُ عَنِ الْأَمْرِ وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِيًا لِلْهَبَةِ وَالتَّوَكُّلِ وَلَا يَخْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُولِ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا أَثْبَتْنَا الْبَيْعَ إِقْتِصَاءً أَثْبَتْنَا الْقَبُولَ ضَرُورَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي بَابِ الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهَبَةِ لِيَكُونَ الْحُكْمُ بِالْهَبَةِ بِطَرِيقِ الْإِقْتِصَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ

ترجمہ: اور بہر حال مقتضی النص پس وہ نص پر ایسی زیادتی کا نام ہے جس کے بغیر نص کے معنی متحقق نہ ہوں، گویا کہ نص نے اس زیادتی کا تقاضا کیا ہے تاکہ نص کے معنی فی نفسہ صحیح ہو جائیں، اس کی مثال شرعی احکام میں شوہر کا قول "أَنْتَ حَالِاقٌ" ہے کیونکہ طالق عورت کی صفت ہے مگر صفت مصدر کا تقاضا کرتی ہے گویا کہ مصدر اقتضاء موجود ہے اقتضاء کے طریقہ کے ساتھ، اور جب کسی آدمی نے کہا کہ تو اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے بدلے میں آزاد کر دے اور دوسرے آدمی نے کہا کہ میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی پس آمر پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے اور اگر آمر نے اس سے کفارہ کی نیت کی تو یہ آزادی کفارہ کی طرف سے ادا ہوگی جس کی اس نے نیت کی ہے،

اور یہ اس لئے کہ اس کا قول تو اس کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے تقاضا کرتا ہے کہ اس کے قول کے یہ معنی ہوں کہ تو اس کو میرے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر پھر میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل بن جا پھر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے، پس بیع بطریق اقتضاء ثابت ہوگی اور قبول کرنا بھی اسی طرح ثابت ہوگا اس لئے کہ قبول کرنا باب بیع میں رکن ہے، اور اسی وجہ سے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی آدمی نے (دوسرے سے) کہا کہ تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی عوض کے آزاد کر دے پس اس دوسرے نے کہا کہ میں نے آزاد کر دیا تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور یہ کلام بہہ اور وکیل بنانے کا تقاضا کرے گا اور اس میں قبضہ کی احتیاج نہ ہوگی اس لئے کہ قبضہ قبول کے مرتبہ میں ہے بیع کے باب میں، لیکن ہم (طرفین کی طرف سے) جواب دیں گے قبول باب بیع میں رکن ہے، پس جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو ہم نے قبول کو بھی ضرورت کی بنا پر ثابت کر دیا، بخلاف باب بہہ میں قبضہ کرنے کے، کیونکہ بہہ میں قبضہ کرنا رکن نہیں ہے تاکہ بطریق اقتضاء بہہ کا حکم قبضہ کا حکم ہو جائے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے متعلقات نصوص کی چوتھی قسم اقتضاء النص کی تعریف اور اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْمُفْتَضَىٰ فَهُوَ زِيَادَةُ عَلَى النَّصْرِ الخ

اقتضاء النص کی تعریف: اقتضاء النص، یہ نص پر ایسی زیادتی کا نام ہے کہ اس زیادتی کے بغیر نص کا معنی متحقق اور ثابت ہی نہ ہو سکتا ہو، گویا نص نے خود اس زیادتی کو ماننے کا تقاضا کیا ہے تاکہ اس نص کا معنی صحیح ہو جائے جیسے اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں فرمایا ہے ”فَلْيَحْزَنْ رَقَبَةً“ اس نص میں رقبہ کا لفظ مطلق ہے لیکن یہ نص تقاضا کرتی ہے کہ مملوک کی زیادتی کے ساتھ اس کو مقید کیا جائے اور مملوک کی زیادتی یہاں مقدر ہوگی کیونکہ ملکیت کے بعد ہی تحریر رقبہ ہو سکتا۔ کیونکہ آزادی اپنی مملوک کہ چیز سے ملکیت کے زائل کرنے کا نام ہے اور غلام جب ہی آزاد ہوگا کہ جب وہ مملوک ہوگا،

اور وہ نص جو مقدر زیادتی کا تقاضا کرے اسے مقتضی کہتے ہیں، اور وہ مقدر زیادتی کہ جس پر نص کی صحت موقوف ہو اور نص کیلئے وہ شرط کا درجہ رکھتی ہو اس کو مقتضی کہا جاتا ہے، اور وہ نص پر اضافہ کرنا مقدر زیادتی مان کر تاکہ نص کا معنی صحیح ہو جائے اور نص کا اس زیادتی کا تقاضا کرنا اس کو اقتضاء النص کہا جاتا ہے،

قوله: وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ الخ

اقتضاء النص کی مثالیں

اقتضاء النص کی مثال اول: یہاں سے مصنفؒ نے احکام شرعیہ میں اس کی مثال دی ہے کہ خاوند نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتِ حَلَالِي“ اس میں ”حَلَالِي“ عورت کی صفت ہے کہ تو طلاق والی ہے اور صفت مصدر کا تقاضہ کرتی ہے اور یہاں طلاق مصدر کی زیادتی بطور اقتضاء کے مانی جائے گی، اس لئے کہ صفت کے صیغہ یعنی اسم فاعل، اسم مفعول اور صفت مشبہ وغیرہ مصدر پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ فعل مصدر پر دلالت کرتا ہے، اور جب طالق عورت کی صفت ہے تو ”طالق“ اسم فاعل مصدر کا تقاضا کرے گا تو خاوند کا ”أَنْتِ حَلَالِي“ کہنا ”أَنْتِ حَلَالِي“ کہنا ہوگا تو طلاق مصدر کی زیادتی طالق اسم فاعل کے تقاضے سے اقتضاء بھیجی جائے گی، تو مصدر یعنی ”حَلَالًا“ اقتضاء ثابت ہوگا یعنی ”أَنْتِ حَلَالِي“ مقتضی ہوگا اور طلاق مصدر مقتضی ہوگا۔

قوله: وَإِذَا قَالَ ”أَغْنِي عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ“ الخ

اقتضاء النص کی مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ اقتضاء النص کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے

دوسرے سے کہا ”أَعْبَقِي عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دُرْهَمٍ“ کہ اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے عوض میں آزاد کر دے، تو دوسرے نے جواب میں کہا ”أَعْبَقْتُ“ کہ میں نے غلام آزاد کر دیا، تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا اور آمر پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے اور اگر آمر نے اس غلام کی آزادی سے قسم وغیرہ کے کفارے کی نیت کی تو کفارہ بھی ادا ہو جائے گا،

دلیل یہ ہے کہ آمر کا قول ”أَعْبَقِي عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دُرْهَمٍ“ بیع کا تقاضا کرتا ہے اور یہ بیع اس کلام سے اقتضاء ثابت ہے کیونکہ آمر نے اپنے کلام میں بالف درہم کہا جو بیع میں استعمال ہوتا ہے اور اگر ہم اقتضاء بیع کو ثابت نہ کریں تو آمر کا کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ آمر کی طرف سے آزاد ہونے کیلئے اس کی ملکیت ضروری ہے اور یہاں اس کی ملکیت نہیں پائی گئی لہذا کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے بیع اور توکیل بالعتاق کو اقتضاء ثابت کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ آمر نے یوں کہا ”بِغَلَّةِ عَبْدِكَ عَنِّي بِأَلْفِ دُرْهَمٍ ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتِاقِ فَأَعْبَقْتَهُ عَنِّي“ کہ اس غلام کو ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کر دے پھر میرا وکیل بن کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے، تو جب مامور نے ”أَعْبَقْتُ“ کہہ دیا تو یہ حق آمر کی طرف سے ہوگا اس لئے کہ بیع سے آمر کی ملکیت آجائے گی اور مامور کو جب وکیل بالاعتاق بنایا تو اس سے اس کی طرف سے آزاد کرنا صحیح ہوا، باقی رہا یہ شبہ کہ یہاں بیع کے اندر قبول نہیں پایا گیا اور بغیر قبول کے بیع تام نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبول بیع کا رکن ہے اور جب کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو اپنے تمام ارکان کے ساتھ ثابت ہوتی ہے لہذا جب بیع اقتضاء ثابت ہوئی تو قبول بھی اقتضاء ثابت ہو گیا۔

قوله: وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ إِذَا قَالَ أَعْبَقِي عَبْدَكَ الْخ

اقتضاء النص کی مثال ثالث: یہاں سے مصنف نے اقتضاء النص کی ایک تیسری اختلافی مثال بیان کی ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ”أَعْبَقِي عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ“ کہ تو اپنا غلام میری طرف سے بغیر کسی عوض کے آزاد کر دے، تو دوسرے نے جواب میں کہا ”أَعْبَقْتُ“ تو حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک حق مامور کی طرف سے ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق آمر کی طرف سے ہوگا اور اگر آمر نے کسی کفارہ کی نیت کی تو کفارہ بھی ادا ہو جائے گا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں ”أَعْبَقِي عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ“ یہ ہبہ اور وکیل بنانے کا تقاضا کرتا ہے تو یہ ہبہ اور توکیل اقتضاء ثابت ہوگا گویا کہ آمر نے مامور کو اس طرح کہا ہے ”هَبْ لِي عَبْدَكَ ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتِاقِ“ اور مامور کا ”أَعْبَقْتُ“ کہنا یہ ہبہ اور توکیل کے قبول کرنے کا تقاضا کرتا ہے تو گویا کہ مامور نے یہ کہا میں نے تجھے اپنا غلام ہبہ کر دیا اور پھر آزاد کرنے کا تیرا وکیل بن گیا اور تیری طرف سے اس کو آزاد کر دیا،

باقی رہا کہ بہہ میں مہوب لہ کا قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو اس کے بارے میں حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح گذشتہ مثال میں جب ہم نے بیع کو ثابت کیا تو ہم نے اقتضاء قبول کو بھی ثابت کیا تھا اس لئے کہ بغیر قبول کے بیع ہوتی ہی نہیں اسی طرح اس مثال میں جب ہم نے اقتضاء بہہ کو ثابت کیا تو ہم نے اقتضاء قبضہ کو بھی ثابت کر دیا کیونکہ قبضہ کے بغیر بہہ ہوتا ہی نہیں۔

قوله: وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ زَكْنٌ فِي بَابِ النِّبَعِ الْع

طرفین کی طرف سے جواب

یہاں سے مصنفؒ طرفین کی طرف سے امام ابو یوسفؒ کو جواب دیتے ہیں کہ بیع کے قبول کرنے اور بہہ کے قبضہ کرنے میں فرق ہے کہ آپ نے قبول بیع کے مانند قبضہ بہہ کو ثابت کیا ہے لیکن دونوں میں فرق ہے کہ بیع کیلئے قبول کرنا رکن ہے اور کوئی چیز اپنے رکن کے بغیر نہیں پائی جاتی تو بیع قبول کے بغیر نہیں پائی جائے گی تو جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو ہم نے قبول کو بھی اقتضاء ثابت کیا کیونکہ قبول کے بغیر بیع مکمل نہیں ہوتی اور رہا قبضہ تو وہ بہہ میں رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے اور شرطی، ثنی سے خارج ہوتی ہے تو قبضہ کرنا بھی بہہ سے خارج ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ بیع میں قبول امر معنوی ہے جو اقتضاء ثابت ہو سکتا ہے جبکہ بہہ میں قبضہ ایک حسی چیز ہے اور حسی چیز تو کرنے سے ہی ہوگی، اور جب مہوب لہ کا قبضہ ثابت نہیں ہوا تو مہوب لہ غلام کا مالک بھی نہیں ہوگا اور جب مہوب لہ غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام مہوب لہ یعنی آمر کی طرف سے آزاد بھی نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا۔

وَحُكْمُ الْمُفْتَضَى أَنَّهُ يَنْبَغُ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ "أَنْتَ طَالِقٌ" وَ نَوَى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْدَرُ مَذْكُورًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِصَاءِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَ نَوَى بِهِ طَعَامًا ذَوْنَ طَعَامٍ لَأَنَّ الْأَكْلَ يَقْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ ذَلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِصَاءِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَ الضَّرُورَةُ تَرْفَعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيصُ فِي فَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ يَقْتَضِي الْعُمُومَ وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ "اِغْتَدَى" وَ نَوَى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِصَاءً؛ لِأَنَّ الْاِغْتِدَادَ يَقْتَضِي وَجُودَ الطَّلَاقِ فَيَقْدَرُ الطَّلَاقُ مَوْجُودًا ضَرُورَةً وَلِهَذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِأَنَّ صِفَةَ التَّيْنُونَةِ زَائِدَةٌ عَلَى قَدْرِ الضَّرُورَةِ فَلَا يَنْبَغُ بِطَرِيقِ الْاِقْتِصَاءِ وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ: اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے پس اس کو مقدر مانا جائے گا ضرورت کی بقدر، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے "أَنْتَ طَالِقٌ" کہا اور اس کہنے کے ساتھ تین کی نیت کی تو یہ تین کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ طلاق کو بطریق اقتضاء مذکور فرض کیا جاتا ہے پس بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے پس ایک طلاق کے حق میں طلاق کو فرض کیا جائیگا،

اور اسی پر حکم کی تخریج کی جائے گی اس کے قول ”اِنْ اَکَلْتُ“ میں اور اس کہنے کے ساتھ ایک خاص کھانے کی نیت کی دوسرے کھانوں کو چھوڑ کر، اس لئے کہ لفظ کھانے کی چیز کا تقاضا کرتا ہے پس کھانے کی وہ چیز بطریق اقتضاء ثابت ہوگی اس لئے کہ طعام بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے کھانے کے مطلق فرد کے ساتھ اور مطلق فرد میں تخصیص نہیں ہے اس لئے کہ تخصیص عموم پر اعتماد رکھتی ہے،

اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے دخول کے بعد اس سے ”اِغْضَبْنِی“ کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اقتضاء طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عدت شمار کرنا وجوب طلاق کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق کو ضرورت کی بنا پر مقدر مانا جائے گا اور اسی وجہ سے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ صفت بینونت مقدار ضرورت سے زائد ہے پس بینونت بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق صرف ایک واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اقتضاء النص کا حکم بیان کیا ہے اور اسی حکم پر چند مسائل کی تخریج کی ہے۔

تشریح:

قوله: وَحُكْمُ الْمُقْتَضَى أَنَّهُ يَنْبُتُ الْع

مقتضی کا حکم

یہاں سے مصنف ”مقتضی کا حکم یعنی اقتضاء النص کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ وہ بطریق ضرورت ثابت ہوتا ہے یعنی کلام کے معنی کو صحیح کرنے کی ضرورت کے پیش نظر مقتضی ثابت ہوتا ہے اس لئے اس مقتضی کو ضرورت کی مقدار تک ہی ثابت مانا جائے گا کیونکہ کلام میں مقدار اور محذوف ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب اتنا ہی کریں گے جس سے کلام کا معنی صحیح ہو جائے اس لئے مقتضی جب بھی ثابت ہوگا بقدر ضرورت ثابت ہوگا،

اسی قاعدہ کے پیش نظر اگر کسی نے اپنی بیوی کو ”أَنْتَ طَالِقٌ“ کہا اور تین طلاقیں کی نیت کی تو یہ تین کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی، کیونکہ یہاں طلاق کو اقتضاء مانا گیا ہے اس لئے کہ طلاق صفت کا صیغہ ہے اور صیغہ صفت اقتضاء معنی مصدری کے اوپر دلالت کرتا ہے جس طرح ضارب اقتضاء معنی مصدری ضرب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح ”طَالِقٌ“ اقتضاء معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے تو خاوند کا انت طالق کہنا گویا کہ ”أَنْتَ طَالِقٌ طَلَاقًا“ کہنا ہوگا، تو جب طلاق کو اقتضاء مانا گیا ہے تو وہ بقدر ضرورت ثابت ہوگی اور ایک طلاق سے چونکہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے اسلئے ایک طلاق مقدر مانی جائیگی اور تین کی نیت کرنا لغو ہو جائیگا لہذا ”أَنْتَ طَالِقٌ“ سے ایک طلاق واقع ہوگی تین واقع نہیں ہوگی۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ الْع

مقتضی کے اصول پر تفریع اول: مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اسی اصول پر ”إِنِّ أَكَلْتُ“ میں حکم کی تخریج

کی جائے گی کہ اگر کسی شخص نے کہا ”إِنِّ أَكَلْتُ فَأَنْتَ حَلَالِي“ کہ حالف نے اگر کسی مخصوص کھانے کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہوگی بلکہ جو چیز بھی کھائے گا اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ اکل طعام کا تقاضا کرتا ہے تو طعام کا لفظ أَكَلْتُ میں اقتضاء ثابت ہے اور مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت طعام کے مطلق فرد سے پوری ہو جاتی ہے اور طعام کے مطلق فرد میں تخصیص کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہوتا ہے اور مقتضی کے لئے عموم نہیں ہوتا لہذا مقتضی جو فرد مطلق ہے اس میں تخصیص نہیں ہوگی اور مقتضی میں تخصیص کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا لہذا کسی خاص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا چنانچہ اس قسم کے بعد حالف جو کھانا بھی کھائے گا اس کی بیوی مطلقہ ہو جائے گی۔

قوله: وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ اِعْتَدَى الْع

مقتضی کے اصول پر تفریع ثانی: مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اس اصول پر مصنف ”دوسری تفریع بیان فرما رہے ہیں کہ

اگر خاوند نے اپنی مدخول بہا بیوی سے ”اِعْتَدَى“ کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق اقتضاء واقع ہو جائے گی اس لئے کہ عدت گزارنا واجب طلاق کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ جب خاوند بیوی کو عدت گزارنے کا حکم دے رہا ہے تو عدت طلاق یا شوہر کے مرنے کے بعد گزارنی جاتی ہے، اور خاوند چونکہ زندہ ہے تو معلوم ہوا کہ خاوند بیوی کو طلاق دے رہا ہے لہذا یہاں پر طلاق کا ثبوت لفظ اِعْتَدَى سے بطریق اقتضاء ہوگا اور مقتضی بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت چونکہ ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے اس لئے مدخول بہا پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اور طلاق بائنہ ماننا مقدار ضرورت سے زائد ہے اس لئے طلاق بائنہ بطریق اقتضاء ثابت نہیں ہوگی اور ایک سے زائد طلاقیں بھی مقدار ضرورت سے زائد ہیں اس لئے لفظ اعتدی سے تین طلاقیں بطریق اقتضاء واقع نہ ہوں گی،

اور مصنف بعد الدخول کی قید اس لئے لگائی کہ اگر خاوند نے غیر مدخول بہا بیوی کو اعتدی کہہ کر طلاق کی نیت کی تو اس سے طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اس لئے کہ وہ ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جاتی ہے لہذا اعتدی سے غیر مدخول بہا کو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

تم بحث فی متعلقات النصوص بحمد اللہ تعالیٰ

سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ عِنْدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِينَةِ عَرْشِهِ وَمَذَانِ كَلِمَاتِهِ

فَصْلٌ فِي الْأَمْرِ الْأَمْرِ فِي اللَّفْظِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ أَفْعَلْ وَفِي الشَّرْعِ تَصَرُّفُ الزَّامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَيْمَةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصَّنِيفَةِ وَاسْتِحْصَالُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصَّنِيفَةِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ فِي الْأَزْلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِخْبَارٌ وَاسْتِحْصَالٌ وَاسْتِحْصَالُ وَجُودِ هَذِهِ الصَّنِيفَةِ فِي الْأَزْلِ وَاسْتِحْصَالُ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ لِلْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصَّنِيفَةِ فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وَجُوبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوبُ بِذَوْنِ هَذِهِ الصَّنِيفَةِ أَلَيْسَ أَنَّهُ وَجِبَ الْإِيْمَانُ عَلَى مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدُّعْوَةُ بِذَوْنِ وَرُودِ السَّمْعِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ "لَوْ لَمْ يَتَعَدَّ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولًا لَوْ جَبَ عَلَى الْعَقَلَاءِ مَعْرِفَتُهُ بِعُقُولِهِمْ" فَيُحْتَمَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصَّنِيفَةِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتَّى لَا يَكُونَ فِعْلُ الرَّسُولِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ "افْعَلُوا" وَلَا يَلْزَمُ إِعْتِقَادُ الْوُجُوبِ وَالْمُتَابَعَةِ فِي أَفْعَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاطَلَةِ وَانْتِفَاءُ الدَّلِيلِ الْإِخْتِصَاصِ

ترجمہ: یہ فصل امر کے بیان میں ہے، لغت میں امر دوسرے سے قائل کا قول "افعل" ہے اور شریعت میں دوسرے پر فعل لازم کرنے کا تصرف ہے، اور بعض آئمہ نے ذکر کیا ہے کہ امر سے جو مراد ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغہ "افعل" کے ساتھ خاص ہو اور محال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ "افعل" کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ازل ہی میں متکلم ہیں ہمارے نزدیک اور ان کا کلام امر، نہی، اخبار اور استخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا محال ہے، اور یہ بات بھی محال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ امر کے ساتھ امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ امر سے شارع کی مراد بندے پر فعل کا واجب کرنا ہے اور یہی ہمارے نزدیک امتلاء کا معنی ہے اور وجوب فعل اس صیغہ کے علاوہ سے بھی ثابت ہوا ہے، کیا نہیں ہے یہ بات کہ ایمان لانا واجب ہے ہر اس شخص پر کہ جس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو بغیر نقلی دلیل کے آنے کے، حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہوتی، پس بعض آئمہ کے قول کو محمول کیا جائے گا اس معنی پر کہ مسائل شرعیہ میں جو وجوب بندہ کے ذمہ ثابت ہوتا ہے وہ اسی صیغہ "افعل" کے ساتھ مخصوص ہے حتیٰ کہ فعل رسول اللہ ﷺ آپ ﷺ کے فرمان "افعلوا" کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور نہ فعل رسول پر اعتقاد رکھنا لازم ہوگا، اور رسول اللہ ﷺ کے افعال میں متابعت واجب ہوتی ہے رسول اللہ ﷺ سے کسی کام کی مداومت کے پائے جانے کے وقت اور اس فعل کا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مختص نہ ہونے کی دلیل کے پائے جانے کے وقت۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے امر کی لغوی اور شرعی تعریف کرنے کے بعد بعض آئمہ کا قول ذکر کیا ہے، اور

اس قول کی تین شرحیں بیان کرنے کے بعد دو شرح کی تردید اور ایک شرح کو ثابت کیا ہے۔

تشریح: قوله: فَضْلُ فِي الْأَمْرِ الْأَمْرِ فِي اللَّفْعِ الْغ

امر کی بحث

امر کی لغوی تعریف: اہل اصول کے نزدیک امر کی لغوی تعریف یہ ہے ”قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ اِفْعَلْ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِغْلَا“ کہ دوسرے آدمی کو ”اِفْعَلْ“ کہنا اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے، ”اِفْعَلْ“ سے مراد ہر وہ ایسا صیغہ ہے جو مضارع میں تبدیلی کر کے طلب فعل کیلئے بنایا گیا ہو خواہ وہ صیغہ ”اِفْعَلْ“ کے وزن پر یا کسی اور صیغہ کے وزن پر ہو جیسے ”اَنْضُرْ“ یہ صیغہ دوسرے شخص کو نصرت کا حکم کرنے پر دلالت کرتا ہے اور جیسے ”اَنْكِرْهُم“ یہ صیغہ دوسرے شخص کو اکرام کرنے کا حکم دیتا ہے، اور ”سَبِّحْ اِلَی سَبِّحْ غَلَا“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے ”اِفْعَلْ“ کہے، خواہ وہ حقیقت میں بڑا ہو یا نہ ہو اور ”سَبِّحْ اِلَی سَبِّحْ غَلَا“ کی قید سے دعا اور التماس کے صیغوں سے احتراز ہو گیا۔

امر کی شرعی تعریف: اہل اصول کے نزدیک امر کی شرعی تعریف یہ ہے ”تَحْصُرُفِ الْاِزَامِ الْفَعْلِ عَلَى الْغَيْرِ“ کہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنے کا تصرف کرنا، یعنی فعل کو لازم کرنے کا نام امر ہے جیسے ”صَلِّ صَلَاةً“ تو نماز پڑھ، تکلم نے مخاطب پر فعل صلوة کو لازم کرنا تصرف کیا ہے تو یہ امر ہوا، ”الْاِزَامِ الْفَعْلِ“ کی قید سے نبی خارج ہو گئی کیونکہ اس میں ترک فعل کے لازم کرنے کا تصرف کرنا ہوتا ہے جیسے ”لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ“ کہ تو شراب مت پی، اور ”عَلَى الْغَيْرِ“ کی قید سے نذر خارج ہو گئی کیونکہ اس میں تکلم اپنے آپ پر کسی فعل کو لازم کرنے کا تصرف کرتا ہے اس لئے نذر امر میں داخل نہیں ہوگی۔

اعتراض: یہاں پر اعتراض ہوتا ہے کہ امر اور نبی دونوں خاص کی اقسام میں سے ہیں لہذا ان دونوں کو خاص کی فصل میں ذکر کرنا چاہئے تھا ان کو الگ الگ فصلوں میں کیوں ذکر کیا گیا؟

جواب: امر اور نبی کی اہمیت کی وجہ سے مستقل فصلوں میں بیان کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں کتاب اللہ کی اہم مباحث میں سے ہیں اور ان دونوں پر اکثر مسائل شرعیہ موقوف ہیں اور ان دونوں کا اہم مباحث میں سے ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ان کو مستقلاً علیحدہ فصلوں میں ذکر کیا جائے اور اگر خاص کی بحث میں ان کو ذکر کرتے تو یہ خاص کے تابع بن جاتے اور ان کی اہمیت واضح نہ ہوتی۔

اعتراض: اگر یہ امر اور نبی کتاب اللہ کی اہم مباحث میں سے ہیں تو امر کو نبی پر مقدم کیوں کیا اگر نبی کو مقدم کر دیتے تو کوئی خرابی لازم آتی

تھی امر کو نبی پر مقدم کرنے کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

جواب: (۱) امر کو نبی پر اس لئے مقدم کیا کہ امر بنسبت نبی کے اشرف ہے اس لئے کہ تمام موجودات اللہ تعالیٰ کے کلمہ کن سے وجود میں آئی ہیں اور کلمہ کن امر ہے اور جب کلمہ کن سے موجودات کو وجود ملا ہے تو معلوم ہوا کہ امر اول مرتبہ میں ظاہر ہوا ہے تو اس بنا پر امر نبی سے اشرف ہوا اس لئے امر کو نبی پر مقدم کیا۔

جواب: (۲) امر کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ وجودی ہوتی ہے اور نبی کے ذریعہ جو چیز مطلوب ہوتی ہے وہ عدی ہوتی ہے اور وجودی چیز عدی پر طبعاً مقدم ہوا کرتی ہے تو مصنف نے وضعاً بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے مطابق ہو جائے اس لئے امر کو نبی پر مقدم کیا ہے۔

قوله: وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَثِمَّةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ الْع

امر کی مراد کے بارے میں بعض آئمہ کا قول

بعض آئمہ سے مراد فخر الاسلام بزدوئی اور علامہ شمس الاممہ سرخسی ہیں یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ امر سے جو مراد ہوتا ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغہ "إِفْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف اسی صیغہ "إِفْعَلْ" سے ثابت ہوگا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے ثابت نہیں ہوگا مصنف نے بعض آئمہ کے قول پر دو اعتراضات کئے ہیں۔

قوله: وَاسْتَحْالَ أَنْ يَكُونَ مَغْنَاهُ الْع

بعض آئمہ کے قول پر اعتراض اول

کہ اگر امر کی حقیقت یعنی وجوب اسی صیغہ "إِفْعَلْ" کے ساتھ خاص ہو یعنی طلب فعل اس صیغہ کے بغیر موجود اور متحقق نہ ہو سکتا ہو تو یہ مطلب مراد لینا بالکل محال ہے، کیونکہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ ازل ہی سے متکلم ہیں کیونکہ ازل ہی سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت کلام ثابت ہے اور ازل میں اللہ تعالیٰ کے کلام میں امر، نہی، خبر اور انشاء ہیں، اگر امر کی حقیقت کو صیغہ "إِفْعَلْ" کے ساتھ خاص کیا جائے تو اس صیغہ کا ازل میں پایا جانا لازم آئے گا اور اس صیغہ "إِفْعَلْ" کا ازل میں پایا جانا محال ہے کیونکہ یہ صیغہ حروف اور صوت سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کے کلام کا حادث ہونا محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے اس لئے امر کی حقیقت صیغہ "إِفْعَلْ" کے ساتھ مختص قرار دینا بھی محال ہوا۔

قوله: وَاسْتَحْالَ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ مَغْنَاهُ الْع

بعض آئمہ کے قول پر اعتراض ثانی

بعض شارحین نے آئمہ کے قول "أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ" کا مطلب اور شرح یہ بیان کی ہے "إِنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ لِلْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ" کہ امر سے امر کی جو مراد ہے وہ اسی صیغہ "افْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے یعنی شارع کی جو مراد بندے پر فعل کو واجب کرنا ہے وہ وہ جو اسی صیغہ "افْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے کسی اور صیغہ کے ساتھ فعل کا وجوب نہیں ہو سکتا،

مصنف فرماتے ہیں آئمہ کے قول کی یہ شرح بھی محال ہے کیونکہ بندے پر فعل کا واجب ہونا ہی ہمارے نزدیک ابتلاء اور تکلیف ہے کہ شارع بندے پر فعل کو واجب کر کے اس کو اس طرح آزماتے ہیں کہ اگر وہ اس فعل کو پورا کرے گا تو ثواب دیا جائے گا اور اگر پورا نہیں کرے گا تو اس کو عذاب دیا جائے گا، لیکن یہی وجوب صیغہ "افْعَلْ" کے علاوہ سے بھی ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ کوئی انسان پہاڑ کی چوٹی پر یا کسی جنگل بیابان میں رہتا ہو اور اس کے پاس کوئی پیغمبر یا اس کا نائب اسلام کی دعوت لے کر نہ پہنچا ہو تب بھی اس انسان پر اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان لانا ضروری ہے کہ اپنی عقل سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرے اور اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر ایمان لائے حالانکہ صیغہ "افْعَلْ" اس کے حق میں مستعمل نہیں ہوا لہذا معلوم ہوا کہ وجوب فعل اسی صیغہ "افْعَلْ" کے اوپر موقوف نہیں ہے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کر کے اس پر ایمان لانا واجب ہوتا، یعنی اپنی عقلوں کے ذریعہ آسمان و زمین اور کائنات کے نظام میں غور و فکر کر کے اس نتیجے پر پہنچ جائیں کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے جو اکیسے اس کائنات کا نظام چلا رہی ہے اس ہستی پر ایمان لانا صیغہ "اجْعَلُوا" کے بغیر واجب ہوا ہے لہذا معلوم ہوا کہ "أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ" کا یہ مطلب بیان کرنا محال ہے کہ امر سے امر کی جو مراد ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغہ "افْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے۔

قوله: فَيَخْتَلُ ذَالِكَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ

بعض آئمہ کے قول کی تشریح

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں جب بعض آئمہ کے قول پر پہلی دونوں شرح کا ہونا محال ہے تو بعض آئمہ کے قول کو اس تیسری تشریح پر محمول کیا جائے گا اور تیسری شرح یہ ہے "أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ" یعنی مسائل شرعیہ فرعیہ میں جو وجوب بندے کے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے وہ صیغہ "افْعَلْ" کے ساتھ خاص ہے، نہ تو عقائد اور نہ شارع کے حق میں خاص ہے،

یعنی کسی چیز کو واجب کرنے میں شارع صیغہ ”افعل“ کا محتاج نہیں اور نہ ہی مسائل اعتقادیہ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر ایمان لانے میں صیغہ ”افعل“ کی ضرورت ہے،

اور جب آئمہ کے قول کی مراد یہ ہوئی کہ بندوں کے ذمہ میں مسائل شرعیہ فرعیہ میں وجوب اسی صیغہ ”افعل“ کے ساتھ مختص ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ فعل رسول، قول رسول کے مرتبہ میں نہیں ہو سکتا یعنی جس طرح قول رسول یعنی ”افعلوا“ وجوب کو ثابت کرتا ہے اسی طرح فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوگا، اور فعل رسول پر وجوب کا اعتقاد رکھنا لازم نہ ہوگا یہی مذہب ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا،

لیکن حضرت امام مالکؒ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح قول رسول سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے ان حضرات کی دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں آتا ہے کہ غزوہ خندق میں آپ ﷺ کی چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء قضا ہو گئیں تو حضور اقدس ﷺ نے اذان و اقامت کہلو کر فوت شدہ نمازوں کو ترتیب سے پڑھایا اور ارشاد فرمایا ”صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي اُصَلِّي“ اس حدیث پاک میں حضور اقدس ﷺ نے اپنے فعل کی متابعت کی تصریح فرمائی ہے لہذا ثابت ہوا کہ حضور اقدس ﷺ کے افعال میں بھی متابعت واجب ہے تو معلوم ہوا کہ فعل رسول سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے،

احناف اس حدیث کا جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث پاک میں قضا نمازوں میں ترتیب کو صیغہ امر ”صَلُّوا“ سے واجب کیا ہے نہ کہ فعل رسول اللہ ﷺ سے، اس لئے کہ اگر فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا تو آپ ﷺ ”صَلُّوا“ صیغہ امر نہ فرماتے، آپ ﷺ کا صیغہ امر ”صَلُّوا“ ارشاد فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا،

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے کہ ایک دفعہ دوران نماز میں آپ ﷺ نے جوتے اتار دیئے تو آپ ﷺ کو دیکھ کر صحابہؓ نے بھی دوران نماز میں جوتے اتار دیئے تو نماز سے فراغت کے بعد آپ ﷺ نے پوچھا کہ تم نے جوتے کیوں اتار دیئے، صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ آپ کو دیکھ کر، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ابھی جبریل علیہ السلام نے آکر بتایا کہ آپ کے جوتوں میں نجاست ہے اس لئے میں نے اتار دیئے،

حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر فعل رسول سے وجوب ثابت ہوتا تو آپ ﷺ اپنے اس فعل کی متابعت پر صحابہؓ پر تکلیف نہ فرماتے، آپ ﷺ کا تکلیف فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

قوله: وَالْمُتَابِعَةُ فِيْ اَفْعَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں کہ احناف کے نزدیک جب فعل رسول سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو پھر حضور اکرم ﷺ کے افعال میں متابعت بالکل واجب نہیں ہونی چاہئے تھی حالانکہ حضور اکرم ﷺ کی بہت سے افعال میں اتباع واجب ہے۔

جواب: حضور اکرم ﷺ کے مطلق افعال میں اتباع واجب نہیں ہے بلکہ ان افعال میں اتباع واجب ہے جن پر آپ ﷺ نے مواظبت فرمائی ہو اور اس فعل کو ترک نہ فرمایا ہو جیسے صلوٰۃ العیدین اور صلوٰۃ الوتر، اور وہ افعال حضور اقدس ﷺ کے ذات کے ساتھ مختص بھی نہ ہوں جیسے تہجد کی نماز اور چار سے زائد بیویوں سے نکاح کرنا یہ آپ ﷺ کی خصوصیات میں سے ہے عام امت کیلئے یہ حکم نہیں ہے اس لئے اس فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا لہذا فعل رسول سے علی الاطلاق وجوب ثابت نہ ہوگا۔

فَصُلِّ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْأَمْرِ الْمَطْلُوقِ أَيْ الْمَجْرُودِ عَنِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الزُّرُومِ وَعَدَمِ الزُّرُومِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى "إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" وَقَوْلِهِ تَعَالَى "وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ" وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مَوْجِبَةَ الْوُجُوبِ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى جُلَاوِهِ لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا أَنَّ الْإِيْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْخَمَاسِيُّ

أَطَعْتَ لِأَمْرِيكَ بِصُرْمٍ خَبَلِي ☆ مُرِيهِمْ فِي أَحَبِّهِمْ بِذَاكَ

فَهُمْ إِنْ طَاوَعُوكَ فَطَاوَعُوا عَلَيْهِمُ ☆ وَإِنْ غَاصُوكَ فَأَغْصَمِي مَنْ غَصَاكَ

وَالْعِضْيَانُ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ إِنَّمَا يَكُونُ بِقَدْرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهَتْ صَنِيعَةُ الْأَمْرِ إِلَى مَنْ لَا يَلْزُمُهُ طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ مُوجِبًا لِلْإِيْتِمَارِ وَإِذَا وَجَّهَتْهَا إِلَى مَنْ يَلْزُمُكَ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبِيدِ لَزِمَهُ الْإِيْتِمَارُ لَا مَحَالَةَ حَتَّى لَوْ تَرَكَهُ إِخْتِيَارًا يَسْتَجِئُ الْعِقَابَ عَزْفًا وَشَرْعًا فَعَلَى هَذَا عَرَفْنَا أَنَّ لُزُومَ الْإِيْتِمَارِ بِقَدْرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى مَلَكًا كَامِلًا فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنَ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ تَصَرُّفٌ كَيْفَ مَا شَاءَ وَآزَادَ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَنْ لَهُ الْمُلْكُ الْقَاصِرُ فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكَ الْإِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِي تَرْكِ أَمْرٍ مَنْ أَوْجَبَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَأَنْزَلَ عَلَيْكَ شَأْنِيكَ الْيَعْمُ

ترجمہ: اختلاف کیا ہے علماء نے مطلق امر کے موجب میں، یعنی اس امر کے موجب میں جو لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو کان لگا کر سنا کرو اور تم خاموش رہا کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے، اور اللہ تعالیٰ کا قول "وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ" اور تم دونوں اس درخت کے قریب مت جاؤ ورنہ تم قصوروار ہو جاؤ گے،

اور صحیح مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا موجب وجوب ہے مگر یہ کہ جب وجوب کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے، اس لئے کہ امر کا ترک کرنا معصیت ہے جیسا کہ امر کو بجالانا طاعت ہے جیسا کہ صاحب حماسہ نے کہا ہے،

اے مجبوبہ تو نے اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی میری محبت کی رسی منقطع کرنے کے ساتھ، تو بھی ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں ایسا ہی حکم دے،

پس اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تو بھی انکی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی نافرمانی کر اس کی جو تیری نافرمانی کرے۔ اور جو امور حق شرع کی طرف لوٹتے ہیں ان میں نافرمانی کرنا عذاب کا سبب ہے، اور اس بحث کی تحقیق یہ ہے کہ حکم بجالانا واجب ہوتا ہے مخاطب پر آمر کی ولایت کے بقدر، اسی وجہ سے اگر تو نے صیغہ امر اس آدمی کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں ہے تو یہ تعمیل کو واجب کرنے والا نہ ہوگا اور جب تو نے صیغہ امر متوجہ کیا اس شخص کی طرف کہ جس پر تیری اطاعت لازم ہے غلاموں میں سے تو ان پر اطاعت یقیناً لازم ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے اس امر کو اپنے اختیار سے چھوڑ دیا تو وہ عرفاً اور شرعاً سزا کا مستحق ہوگا، پس اسی بنا پر ہم نے پہچان لیا ہے اس بات کو کہ آمر کی تعمیل کرنا لازم ہوتا ہے آمر کی ولایت کی بقدر، جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ملک کامل ہے اجزاء عالم میں سے ہر ہر جز میں اور وہ تصرف کر سکتا ہے جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اور جب یہ ثابت ہوگئی کہ جس آقا کو اپنے غلام پر ملک ناقص حاصل ہے اس کے آمر کی تعمیل نہ کرنا سزا کا سبب ہے پس تیرا کیا خیال ہے اس اللہ تعالیٰ کے آمر کے چھوڑنے میں جس نے تجھے عدم سے وجود بخشا اور تجھ پر نعمتوں کی بارش کی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے امر مطلق کے موجب میں اختلاف بیان کیا ہے اور اسکی دو مثالیں ذکر کی ہیں اور احناف کا مذہب بیان کیا ہے کہ احناف کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ امر واجب کا فائدہ دیتا ہے اس پر دو دلیلیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قوله: فَضِّلْ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْاَمْرِ الْمَطْلُوقِ الْغ

امر مطلق کے موجب میں اختلاف

یہاں سے مصنف امر مطلق کے موجب میں اختلاف کو بیان کر رہے ہیں کہ امر مطلق سے مراد وہ امر ہے کہ جو لزوم اور عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہو جیسے ”اِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعْ لَهُ وَانصِتْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ اس آیت میں ”اسْتَمِعُوا“ اور ”انصِتُوا“ امر کے صیغے ہیں اور لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہیں اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ“ اس آیت میں ”وَلَا تَقْرَبَا“ امر کا صیغہ ہے اور یہ لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینہ سے خالی ہے یعنی امر میں اگر ایسا قرینہ نہ ہو جو وجوب یا عدم وجوب پر دلالت کرتا ہو تو ایسے امر کا موجب کیا ہے اس میں اختلاف ہے۔

قول اول: امام ابن شریح شافعی کا مذہب یہ ہے کہ مطلق امر کا حکم توقف ہے جب تک شریعت کی طرف سے وجوب یا عذاب وغیرہ کا

قرینہ نہ پایا جائے۔

قول ثانی: حضرت امام شافعی کا ہے کہ امر مطلق، وجوب اور ندب کے درمیان مشترک ہے۔

قول ثالث: بعض اصحاب شوافع کا ہے کہ امر مطلق اگر نہی کے بعد آئے تو اباحت کیلئے ہوتا ہے جیسے ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَلُّوا“ اس آیت میں شکار کا امر اباحت کے لئے ہے اس لئے کہ اس سے پہلے اللہ تعالیٰ نے احرام کی حالت میں شکار کی حرمت کا ذکر کیا ہے۔

قول رابع: اکثر معتزلہ کا ہے کہ امر مطلق ندب کیلئے آتا ہے ندب کا مطلب یہ ہے کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہیں لیکن فعل رائج اور ترک فعل مرجوح ہے۔

قول خامس: جمہور اصولیین کا ہے مطلق امر وجوب کیلئے آتا ہے مگر یہ وجوب سے پھیرنے والا کوئی قرینہ پایا جائے تو پھر وجوب کیلئے نہیں ہوگا۔

قوله: وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مُوجِبَهُ الْوُجُوبُ الْع

امر کا موجب وجوب

اس بات میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ نصوص میں امر معانی کثیرہ کیلئے استعمال ہوتا ہے جن میں چند یہ ہیں،

(۱) وجوب کیلئے جیسے ”أَقِمُوا الصَّلَاةَ“

(۲) استحباب کیلئے جیسے ”فَكَانِبُوا لَهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا“

(۳) اباحت کیلئے جیسے ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَلُّوا“

(۴) ارشاد کیلئے جیسے ”فَاشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ“

(۵) تحدی یعنی چیلنج کیلئے جیسے ”فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ“

(۶) تہدید کیلئے جیسے ”فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ“

(۷) دعا کیلئے جیسے ”رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا“ وغیرہ وغیرہ

اس لحاظ سے صیغہ امر تقریباً اٹھارہ معانی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن احناف کے نزدیک اور اہل اصول کے نزدیک امر کا موجب حقیقی وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے اگر عدم وجوب پر کوئی قرینہ پایا جائے تو وجوب ثابت نہیں ہوگا،

امر کا موجب حقیقی وجوب ہونے پر مصنفؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں (۱) دلیل عقلی (۲) دلیل عرفی و شرعی، عقلی دلیل یہ ہے کہ امر کا ترک کرنا گناہ ہے جس طرح امر کی تعمیل کرنا فرماں برداری ہے جب امر کے ترک سے آدمی گنہگار ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امر و وجوب کیلئے آتا ہے کیونکہ واجب کے ترک پر ہی آدمی گنہگار ہوتا ہے مباح اور مستحب کے ترک پر آدمی گنہگار نہیں ہوتا اس کی تائید کیلئے مصنفؒ نے حماسہ کے دو شعر ذکر کئے ہیں، حماسی میں یائے نسبت کی ہے منسوب ہے حماسہ کی طرف جو شجاعت کے معنی میں ہے لیکن حماسہ سے مراد وہ دیوان حماسہ ہے جس کے باب اول میں شجاعت اور بہادری کے اشعار جمع کئے گئے ہیں چنانچہ حماسی سے مراد وہ شاعر ہے جس کے اشعار اس دیوان میں موجود ہیں لیکن صاحب حماسہ جو ان اشعار کو اس دیوان میں جمع کرنے والا ہے اس کی طرف شعر کی نسبت مجازاً ہے اصل مراد وہ شاعر ہے کہ جس کے اشعار دیوان حماسہ میں موجود ہیں۔

قولہ: قال (الحماسی): نمر

أَطَعْتُ لِأَمْرِكَ بِصَرْمٍ خَبْلِي
مُرِنِهِمْ فِي أَجْبَتِهِمْ بِذَاكِبٍ
فَهُمْ إِنْ طَاوَعُواكَ فَطَاوَعْنَاهُمْ
وَإِنْ غَاصُواكَ فَأَغْصَى مَنْ غَصَاكَ

شعر کی تشریح: ”أَطَعْتُ“ صیغہ واحد مؤنث حاضر، بحث اثبات فعل ماضی معروف از باب افعال بمعنی تو نے اطاعت کی؛ ”بِصَرْمٍ خَبْلِي“ بمعنی میری محبت کی رسی کاٹنے کے ساتھ، ”صَرْمٌ يَصْرِمُ“ از باب ضرب بمعنی کاٹنا، ”خَبْلٌ“ کی جمع ”خَبَالٌ“ اور ”أَخْبِلُ“ اور ”خَبُولٌ“ آتی ہے بمعنی رسی اور باندھنے کی چیز، ”مُرِنِهِمْ“ بمعنی تو ان کو حکم دے، ”مُرِيٌّ، خُذِي“ کے وزن پر صیغہ واحد مؤنث حاضر، بحث امر حاضر معروف از باب ”نصر ينصر“ بمعنی حکم دینا، ”أَجْبَتِهِمْ“ بمعنی ان کے دوست اور محبوب، ”أَجْبَةٌ“ یہ جمع ہے ”خَبِيْبَةٌ“ کی، بمعنی دوست، ”طَاوَعُواكَ“ بمعنی اگر وہ تیری اطاعت اور فرمان برداری کریں ”طَاوَعُوا“ صیغہ جمع مذکر غائب بحث اثبات فعل ماضی معروف از باب مفاعله بمعنی فرمانبردار ہونا، ”فَطَاوَعْنَاهُمْ“ بمعنی پس تو بھی ان کی اطاعت کر، ”طَاوَعْنِي“ صیغہ واحد مؤنث حاضر بحث امر حاضر معروف از باب مفاعله، ”غَاصُواكَ“ بمعنی اگر وہ تیری نافرمانی کریں، ”غَاصُوا“ صیغہ جمع مذکر غائب، بحث اثبات فعل ماضی معروف، از باب مفاعله، بمعنی نافرمانی کرنا، ”فَأَغْصَى“ بمعنی تو بھی نافرمانی کر، ”أَغْصَى“ صیغہ واحد مؤنث حاضر بحث امر حاضر معروف از باب ضرب بمعنی نافرمانی کرنا۔

شعر کا مطلب: کہ شاعر کہتا ہے کہ اے محبوبہ تو نے اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے میری محبت کی رسی توڑ کر، تو ان کو ان کے دوستوں کے بارے میں محبت توڑنے کا حکم کر اور اگر وہ تیری اطاعت کریں کہ اپنے دوستوں سے محبت کو ختم کر دیں تو تو بھی ان کی اطاعت کر اور میری محبت منقطع کر دے، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں کہ وہ اپنے دوستوں سے محبت نہ توڑیں تو تو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے ان کے

کہنے پر میری محبت ختم نہ کر۔

محل استشہاد: اس شعر میں محل استشہاد آخری مصرعہ ”وَإِنْ عَصَاؤُكَ فَأَعِصْنِي مَنِ عَصَاكَ“ ہے کہ اس میں شاعر نے ترک امر کا نام معصیت رکھا ہے جس طرح کہ تعمیل امر کا نام عرف میں اطاعت ہے، اس شاعر کے قول سے بھی معلوم ہوا کہ امر و وجوب کا فائدہ دیتا ہے ورنہ ترک امر سے معصیت لازم نہ آتی اور جب لوگوں کے عرف و عادت میں امر کا چھوڑنا معصیت کہلاتا ہے اور جو امور شریعت کے حق کی طرف لوٹتے ہیں ان امور میں نافرمانی کرنا بطریق اولیٰ عقاب اور سزا کا سبب ہوگا۔

قوله: وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لُزُومَ الْإِيجَابِ الْخ

مامور پر مامور بہ کے لزوم کا آمر کی ولایت کی بقدر ہونا

یہاں سے مصنفؒ دلیل عرفی و شرعی بیان فرما رہے ہیں کہ آمر کے اس وجوب کی تحقیق یہ ہے کہ آمر کے امر کا بجالانا مخاطب پر آمر کی ولایت کی بقدر ہوتا ہے کہ مخاطب پر آمر کو جتنی ولایت اور اختیار حاصل ہوگا اتنا ہی اس مخاطب پر آمر کا پورا کرنا لازم ہوگا لہذا آمر اگر عالی مرتبہ ہے تو مخاطب پر آمر کا بجالانا واجب ہوگا، اسی بنا پر اگر آمر نے صیغہ امر کسی ایسے آدمی کیلئے استعمال کیا جس پر آمر کی اطاعت اور فرمانبرداری بالکل لازم نہیں ہے نہ ولایت کے اعتبار سے اور نہ محبت کے اعتبار سے، تو ایسی صورت میں اس مخاطب پر آمر کا پورا کرنا بالکل لازم نہ ہوگا، اور اگر آقا کا صیغہ اپنے غلام اور مملوک کیلئے استعمال کرے جن پر آقا کی اطاعت لازم ہے تو اس غلام اور مملوک کیلئے اس امر کا پورا کرنا یقیناً لازم ہوگا اور اگر وہ غلام اس امر کو پورا نہیں کریگا تو عرفاً اور شرعاً وہ سزا کا مستحق ہوگا۔

چنانچہ اسی بنا پر یہ بات ثابت ہوگئی کہ مخاطب پر آمر کو جتنی ولایت اور اختیار حاصل ہوگا اتنا ہی اس کیلئے آمر کا امر پورا کرنا ضروری ہوگا اور جب آقا کو غلام پر ولایت ناقص حاصل ہے تو اس کا حکم اس غلام پر لازم ہو جاتا ہے اور اس کے امر کو ترک کرنے والا سزا کا مستحق ہوتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کو بندوں پر ولایت کاملہ اور مطلقہ حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ کو اجزاء عالم میں سے ہر ہر جزء پر ملکیت کامل حاصل ہے اور وہ جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے اور اس نے انسانوں کو عدم سے وجود عطا کیا ہے اور ان پر اپنی نعمتوں کی بارش کی ہے تو اس مولیٰ حقیقی کے امر کو بجالانا انتہائی ضروری ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے امر کو چھوڑنے والا سزا اور عذاب کا مستحق ہوگا تو معلوم ہوا کہ جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اکرم ﷺ کی طرف سے مطلق امر آجائے وہ بطریق اولیٰ وجوب کیلئے ہوگا مگر یہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ پایا جائے۔

فَصْلُ الْأَمْرِ بِالْفِعْلِ لَا يَفْتَحِصِي التَّكْرَارَ وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ ”طَلَبْتُ امْرَأَتِي“ فَطَلَقَهَا الْوَكِيلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا

الْمُوكِلُ لَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ ”تَزَوَّجْنِي امْرَأَةً“ لَا يَتَنَوَّلُ هَذَا تَزَوُّجًا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى وَلَوْ قَالَ لِعَنْبِدِهِ ”تَزَوَّجْ“ لَا يَتَنَوَّلُ ذَلِكَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبَ تَحْقِيقِ

الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِصَارِ فَإِنَّ قَوْلَهُ "إِضْرِبْ" مُخْتَصَرٌ مِّنْ قَوْلِهِ إِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ وَالْمُخْتَصَرُ مِّنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجِنْسٍ تَصَرَّفَ مَغْلُومٌ وَحُكْمٌ إِسْمِ الْجِنْسِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْأَذْنَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا خَلَفَ "لَا يَشْرِبُ الْمَاءَ" يَحْتَكُ بِشَرْبِ أَذْنَى قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوَى بِهِ جَمِيعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ بَيِّنَتُهُ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا "طَلِّقِي نَفْسَكَ" فَقَالَتْ "طَلَّقْتُ" يَقَعُ الْوَاحِدَةُ لَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ بَيِّنَتُهُ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِأَخَرَ "طَلِّقَهَا" يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ بَيِّنَتُهُ وَلَوْ نَوَى الْفَتْنَتَيْنِ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ الْمَمْنُكُوحَةُ أَمَةً فَإِنَّ بَيِّنَتَهُ الْفَتْنَتَيْنِ فِي حَقِّهَا بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ "تَزَوَّجْ" يَقَعُ عَلَى تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَوَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَى الْفَتْنَتَيْنِ صَحَّتْ بَيِّنَتُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّ الْجِنْسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ

ترجمہ: کسی فعل کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اسی وجہ سے ہم نے کہا اگر کسی نے (دوسرے آدمی سے) کہا تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دیدی پھر مومل نے اس بیوی سے دوبارہ نکاح کر لیا تو وکیل کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو امر اول کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے، اور اگر کسی نے کہا کہ کسی عورت سے میرا نکاح کر دے تو یہ کہنا ایک مرتبہ کے بعد دوسری دفعہ نکاح کرنے کو شامل نہ ہوگا، اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو نکاح کر لے تو یہ امر نہیں شامل ہوگا مگر ایک مرتبہ نکاح کرنے کو، اس لئے کہ کسی فعل کا امر ایجا فعل کا طلب کرنا ہے اختصار کے طریقہ سے اس لئے کہ اس کا قول "إِضْرِبْ" اختصار کردہ ہے اس کے قول "إِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ" کا اور مختصر اور طویل کلام حکم میں برابر ہوتا ہے، پھر ضرب کا حکم تصرف معلوم کی جنس کا امر ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ اطلاق کے وقت ادنیٰ کو شامل ہوتی ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتی ہے، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پئے گا تو وہ پانی کے ادنیٰ قطرہ کے پینے سے حائث ہو جائے گا اور اگر اس قسم کھانے والے نے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو بیوی نے کہا کہ میں نے طلاق دیدی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس خاوند نے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت کرنا صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے کہا تو میری بیوی کو طلاق دیدے تو اطلاق کے وقت ایک طلاق کو شامل ہوگی اور اگر اس نے تین کی نیت کی تو اس کی نیت کرنا صحیح ہوگی اور اگر اس نے دو طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی مگر یہ کہ اس کی منکوحہ بیوی کسی کی باندی ہو، اس لئے کہ دو کی نیت اس کے حق میں کل جنس ہے، اور اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو شادی کر لے تو یہ اجازت ایک عورت سے شادی کرنے پر محمول ہوگی اور اگر آقائے دو عورتوں سے شادی کرنے کی نیت کی تو یہ نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ دو کے ساتھ شادی کرنا غلام کے حق میں کل جنس ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس پر مثالیں پیش کی ہیں اور اس کے بعد کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس پر دلائل پیش کئے ہیں اور ساتھ مثالیں دی ہیں۔

تشریح: قوله: **الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ**

امر کے بالفعل تکرار کے مقتضی یا عدم مقتضی ہونے پر اختلاف

اس فصل میں مصنفؒ نے امر کے حکم کی کیفیت بیان کی ہے کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں یعنی ایک بار جب امر کی تعمیل ہوگئی ہو تو دوسری بار امر کو پورا کرنا لازم ہے یا نہیں، آیا ایک امر سے مامور بہ متعدد بار ثابت ہوگا یا نہیں اس کے بارے میں اہل اصول کے چار مذہب ہیں۔

مذہب اول: امام ابو اسحاق اسفرائینی شافعی کا اور عبد القاہر بغدادیؒ کا مذہب ہے کہ امر تکرار کا موجب ہے کہ امر سے مامور بہ کو متعدد مرتبہ ثابت کرنے کیلئے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوگی جیسے ”اقْبِلُوا الصَّلَاةَ“ کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو نماز قائم کرنے کا حکم دیا ہے تو جب ظہر کی نماز پڑھ لی تو عصر کے وقت ”اقْبِلُوا الصَّلَاةَ“ کا امر دوبارہ ہوگا پھر مغرب اور عشاء اور فجر میں، یہ امر بار بار متوجہ ہوتا رہے گا، اسی طرح ”وَاتُوا الزَّكَاةَ“ میں زکوٰۃ کا حکم ایک سال ادا کرنے کے بعد ہر آنے والے سال میں امر متوجہ ہوتا رہے گا تو لہذا معلوم ہوا کہ امر تکرار کو واجب کرتا ہے۔

مذہب ثانی: دوسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ اور ان کے اکثر اصحاب کا ہے کہ ”الْأَمْرُ بِخَطْوِ التَّكْرَارِ“ کہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا لیکن تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور محتمل تکرار کا مطلب یہ ہے کہ جہاں پر تکرار کا قرینہ ہو وہاں پر تکرار ہوگا اور جہاں پر تکرار کا قرینہ نہ ہو وہاں پر تکرار نہیں ہوگا۔

مذہب ثالث: بعض مشائخ احنافؒ اور بعض شوافعؒ کا ہے کہ امر مطلق ہو تو اس میں تکرار نہیں ہوگا اور اگر امر معلق بالشرط یا مقید بالصفت ہو تو صفت اور شرط کے تکرار کی بنا پر امر میں تکرار ہوگا ورنہ نہیں، معلق بالشرط کی مثال جیسے ”إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا“ غسل کے امر میں تکرار اس وقت ہوگا جب صفت جنابت میں تکرار ہوگا اور مقید بالصفت کی مثال ”الزَّائِنَةُ وَالزَّائِنِ فَاجْلِدُوا“ کوڑے مارنے میں تکرار صفت زنا میں تکرار کی وجہ سے ہوگا۔

مذہب رابع: احنافؒ اور اکثر اصولیینؒ کا ہے کہ امر بالفعل نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ امر مطلق ہو یا مقید بالشرط ہو یا مقید بالصفت ہو یعنی کسی فعل کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا مصنفؒ نے اس کی تین مثالیں بیان کی ہیں۔

قوله: وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ ”طَلِّقْ امْرَأَتِي“ الخ

امر کا مقتضی تکرار نہ ہونے کی مثالوں سے وضاحت

مثال اول: ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنایا اور کہا ”حَلِّقْ اِمْرَاَتِی“ اور وکیل نے مؤکل کی بیوی کو طلاق دیدی اور پھر مؤکل نے اس عورت سے دوبارہ نکاح کر لیا تو وکیل امر اول کی وجہ سے بیوی کو دوبارہ طلاق نہیں دے سکتا کیونکہ ”حَلِّقْ“ کا امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہذا وکیل کو ایک دفعہ طلاق دینے کا اختیار ہوگا بار بار طلاق دینے کا اختیار نہ ہوگا۔

مثال ثانی: اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بالنکاح بنایا اور کہا ”زَوِّجْنِی اِمْرَاَتَہ“ تو وکیل نے مؤکل کا کسی عورت سے نکاح کروا دیا تو وکیل ایک مرتبہ نکاح کروانے کے بعد اس امر اول کی وجہ سے دوسری مرتبہ نکاح کروانے کا مجاز نہ ہوگا کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

مثال ثالث: اسی طرح اگر آقا نے اپنے غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دیدی اور کہا ”تَزَوِّجْ“ تو نکاح کر لے، تو آقا کا یہ امر صرف ایک مرتبہ نکاح کرنے کو شامل ہوگا امر اول کی وجہ سے غلام دوبارہ نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

قوله: لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلُبَ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ الْخ

امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس پر دلیل عقلی

کہ امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجاد فعل کو طلب کرنے کا نام ہے جیسے ”اضْرِبْ“ ”افْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ“ کا اختصار کردہ ہے اور مختصر اور طویل کلام کا فائدہ برابر ہوتا ہے کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم لانا ہوتا ہے کلام طویل کا معنی بدلنا مقصود نہیں ہوتا، لہذا امر بالفعل اختصار کے ساتھ ایجاد فعل کو طلب کرنے کا نام ہے اور ”اضْرِبْ“ ”افْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ“ سے مختصر ہے اور ”افْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ“ جو کلام طویل ہے یہ مصدر پر مشتمل ہے لہذا کلام مختصر یعنی ”اضْرِبْ“ بھی مصدر پر مشتمل ہے اور ”افْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ“ میں تکرار بالکل نہیں کیونکہ مصدر فرد واحد ہوتا ہے اور فرد عدد پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے چنانچہ عدد افراد سے مرکب ہوتا ہے اور فرد افراد سے مرکب نہیں ہوتا ترکیب اور عدم ترکیب کے درمیان منافات ہونے کی وجہ سے فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی، لہذا مصدر مفرد ہونے کی وجہ سے عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے صیغہ امر یعنی اضرب مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چونکہ شئی واحد ہے لہذا جب امر عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو تکرار کا احتمال بھی نہیں رکھے گا اور جب امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو امر تکرار کا موجب اور مقتضی کیسے ہو سکتا ہے، لہذا ایک مرتبہ کی ضرب سے ضرب کا امر پورا ہو جائے گا اور امر کے باقی صیغوں کو بھی ضرب پر قیاس کر لیا جائے۔

قوله: ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ الْخ

اِضْرِبْ کے ذریعہ امر تصرف معلوم کی جنس کا امر ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں "اِضْرِبْ" کے ذریعہ امر بالضرِب، تصرف معلوم یعنی ضرب معلوم کی جنس کا امر ہوتا ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ اسم جنس کو جب مطلق بولا جائے تو اس کا ایک فرد مراد ہوتا ہے اور اگر اس جنس کے تمام افراد کی نیت کی جائے تو اس کے تمام افراد کا بھی احتمال ہوتا ہے اور اسم جنس کی دلالت یا تو فرد حقیقی پر ہوتی ہے اور فرد حقیقی وہ ہے کہ جس کے نیچے کوئی فرد نہ ہو جیسے ایک، یا اسم جنس کی دلالت فرد حکمی پر ہوتی ہے اور فرد حکمی وہ ہوتا ہے کہ جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاؤں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور اسم جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی اور تکرار عدد میں ہوتا ہے مفرد میں تکرار نہیں ہوتا، تو دلالت علی التکس کی وجہ سے امر میں بھی تکرار نہیں ہوگا جیسے "اِضْرِبْ" کے امر کی دلالت ایک دفعہ کی ضرب پر ہے جو مفرد حقیقی ہے یا "اِضْرِبْ" کی دلالت ضربات کے مجموعہ پر ہوگی جب کہ متکلم کی نیت ہو کیونکہ مجموعہ بمنزلہ مفرد حکمی ہوتا ہے، لیکن "اِضْرِبْ" کی دلالت دو دفعہ کی ضرب پر نہ ہوگی کیونکہ دو دفعہ کی ضرب عدد ہے اور جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی بلکہ صرف مفرد پر ہوتی ہے خواہ مفرد حقیقی ہو یا حکمی ہو۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا خَلَفَ "لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ" الْخ

اسی مذکورہ اصول پر متفرع ہونی والا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف اس اصول پر کہ جنس کی دلالت یا تو فرد حکمی پر ہوتی ہے یا فرد حقیقی پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی "لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ" کہ وہ پانی نہیں پئے گا، اگر حالف نے کوئی نیت نہ کی تو پانی کے ایک قطرہ پینے سے حاث ہو جائے گا کیونکہ پانی کا ایک قطرہ بھی ماء میں داخل ہے اور یہ ماء کا فرد حقیقی ہے، اور اگر حالف نے دنیا بھر کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ دنیا جہاں کے تمام پانی مطلق پانی کا فرد حکمی ہیں، تو اس صورت میں حالف جب تک تمام دنیا کے پانی نہیں پی لے گا تو اس وقت تک حاث نہیں ہوگا اور تمام دنیا کا پانی پینا اس کے پس سے باہر ہے لہذا حاث نہیں ہوگا۔

قوله: وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا "طَلَّقِي نَفْسَكَ" الْخ

امر کے عدم مقتضی تکرار ہونے پر متفرع ہونے والے مسائل

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ امر بالفعل نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس اصول پر تین مسائل متفرع

ہوتے ہیں۔

مسئلہ اولی: امر کے مقتضی تکرار نہ ہونے کے وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”طَلَّقْنِي نَفْسَكَ“ کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے اور خاوند نے کوئی نیت نہیں کی تو بیوی نے کہا ”طَلَّقْتُ“ کہ میں نے طلاق دیدی، تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر خاوند نے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ تین طلاقیں جنس طلاق کا مجموعہ ہے جو فرد حکمی ہے اور جنس کی دلالت فرد حکمی پر بھی ہوتی ہے لیکن اگر خاوند نے دو طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی بلکہ اس صورت میں ایک طلاق ہی واقع ہوگی کیونکہ دو عدد ہے اور جنس کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی۔

مسئلہ ثانیہ: اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ”طَلِّقْهَا“ کہ میری بیوی کو طلاق دیدے تو یہ امر بلا نیت ایک طلاق کو شامل ہوگا یعنی اگر خاوند نے کوئی نیت نہیں کی تو وکیل صرف ایک طلاق دے سکتا ہے، اگر خاوند نے تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور وکیل تین طلاق دینے کا مجاز ہوگا، اور اگر خاوند نے دو طلاقیں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ دو طلاقیں، جنس طلاق کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے بلکہ عدد محض ہے اور امر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہاں اگر منکوحہ باندی ہو تو پھر دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہوگی کیونکہ دو طلاق کی نیت باندی کے حق میں کل جنس ہے۔

مسئلہ ثالثہ: اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دیکر کہا ”تَزَوَّجْ“ تو نکاح کر لے، اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ امر ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے پر محمول ہوگا، اگر آقا نے دو شادیوں کی اجازت کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ دو عورتوں سے نکاح کرنا کل جنس ہے جو فرد حکمی ہے اور جنس نیت کے وقت فرد حکمی کا احتمال رکھتی ہے کہ دو عورتوں سے نکاح کرنا غلام کے حق میں کل جنس ہے جس طرح چار عورتوں سے نکاح کرنا آزاد کے حق میں کل جنس ہے اور فرد حکمی ہے اور فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے۔

وَلَا يَتَأْتِي عَلَى هَذَا فَضْلُ تَكَرُّرِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بَلْ بِتَكَرُّرِ اسْتِبَابِهَا الْعِنَى يَثْبُتُ بِهَا
الْوُجُوبُ وَالْأَمْرُ لِيَطْلُبَ أَدَاءَ مَا وَجِبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبِ سَابِقٍ لَا لِإِثْبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوبِ وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ
الرَّجُلِ أَوْ خَمْسِ الْمَبْنِيِّ وَأَوْ نَفَقَةِ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجِبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ مَا وَجِبَ مِنْهَا
عَلَيْهِ ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ إِنَّ الْوَاجِبَ فِي وَقْتِ
الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِأَدَاءِ ذَلِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذَلِكَ
الْوَاجِبَ الْآخَرَ صَرُورَةً تَتَاوَلُهُ كُلُّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَاةً فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَةِ
الْمُتَكَرِّرَةِ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ أَنَّ الْأَمْرَ يَفْتَحِصِي التَّكَرُّارَ

ترجمہ: اور نہیں آئے گا اس اصول (الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَفْتَحِصِي التَّكَرُّارَ) پر عبادات کے تکرار کی صورت کا اعتراض، اس لئے کہ

عبادت کا تکرار امر سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ان اسباب کے تکرار سے ثابت ہوا ہے جن اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کیلئے ہے جو سبب سابق کی وجہ سے بندے کے ذمے میں واجب ہو چکی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کیلئے، اور یہ اس آدمی کے قول کے مرتبہ میں ہے جس نے کہا بیچ کا ٹمن ادا کر اور بیوی کا نفقہ ادا کر، پس جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہو چکی ہے تو امر اس عبادت کو ادا کرانے کیلئے متوجہ ہوگا جو عبادت اس پر واجب ہو چکی ہے، پھر امر جب جنس کو شامل ہوتا ہے تو وہ امر شامل ہوگا عبادت کی اس ساری جنس کو جو بندے کے ذمہ واجب ہو چکی ہے، اس کی مثال وہ ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ ظہر کے وقت میں ظہر واجب ہے پھر امر اس واجب کو ادا کرنے کیلئے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا پس امر اس واجب آخر کو شامل ہوگا اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے وہ امر عبادت کی اس ساری جنس کو شامل ہے جو عبادت اس پر واجب ہو چکی ہے خواہ روزہ ہو یا نماز، پس عبادت متکررہ کا تکرار اس طریقہ پر ہے نہ کہ اس طریقہ پر کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے (الْأَمْرُ بِالنَّفْعِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ) کے اصول پر وارد ہونے والے دو اعتراضات مقدمہ کا جواب دیا ہے اور مثالوں کے ساتھ وضاحت بھی کی ہے۔

تشریح: قوله: وَلَا يَتَأْتِي عَلَى هَذَا فَضْلُ تَكَرُّرِ الْعِبَادَاتِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدمہ کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا حالانکہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عبادات امر کے صیغہ کے ساتھ واجب کی ہیں جیسے ”أَقِمُوا الصَّلَاةَ“ امر کا صیغہ ہے اور اس امر کی وجہ سے ظہر پھر عصر پھر مغرب اور عشاء پھر فجر کی نمازیں واجب ہوئی ہیں اور ایک دن کے ادا کرنے کے بعد زندگی بھر کیلئے واجب ہوئی ہیں، تو معلوم ہوا کہ امر میں تکرار پایا جاتا ہے اگر امر تکرار کا تقاضا نہ کرتا تو ”أَقِمُوا الصَّلَاةَ“ کی وجہ سے صرف ایک نماز واجب ہوتی، اسی طرح ”أَتُوا الزَّكَاةَ“ کی وجہ سے زندگی میں صرف ایک مرتبہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہر سال واجب نہ ہوتی، اسی طرح ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ میں صرف زندگی میں ایک رمضان کے روزے واجب ہوتے، ہر سال رمضان المبارک کے آنے پر روزے فرض نہ ہوتے، تو معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور یہ کہنا غلط ہے کہ امر نہ تو تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

جواب: مصنف نے جواب دیا کہ ہمارے اس اصول پر عبادت کے تکرار کا اعتراض واجب نہیں ہوتا کیونکہ عبادات یعنی نماز، زکوٰۃ اور روزوں کا تکرار امر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ان اسباب کے تکرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہے جن اسباب کی وجہ سے وہ عبادات واجب ہوئی ہیں جیسے نماز کے واجب ہونے کا سبب وقت ہے اور زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب مال نامی کے نصاب کا پایا جانا ہے اور روزے کے واجب ہونے کا سبب شہود شہر رمضان ہے، چونکہ ان عبادات کے اسباب میں تکرار ہے اسی وجہ سے عبادات میں بھی تکرار ہے، امر کی وجہ سے عبادت میں تکرار نہیں آیا اور حج کا

سبب چونکہ بیت اللہ مکرر نہیں ہے اس لئے فریضہ حج میں تکرار نہیں ہے بلکہ زندگی میں صرف ایک مرتبہ حج کرنا فرض ہے۔
اور وجوب کی دو قسمیں ہیں، (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا،

اور نفس وجوب تو سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اور وجوب ادا امر کی وجہ سے ہوتا ہے مصنفؒ نے اس کو مثالوں سے واضح کیا ہے پہلی مثال یہ کہ ایک آدمی دوسرے کو کہے "اَذِّ قَمْنِ الْمَبْنِعِ" کہ جمع کا شمن ادا کر، اب مشتری کے ذمہ جمع کے شمن کا وجوب تو عقد بیع کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لیکن اس کا وجوب وجوب ادا "اَذِّ" امر کی وجہ سے ثابت ہوا ہے،

دوسری مثال کہ قاضی نے دوسرے سے کہا "اَذِّ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ" کہ بیوی کا خرچہ ادا کر، اب بیوی کے خرچہ کا نفس وجوب عقد نکاح کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لیکن اس کا وجوب ادا قاضی کے قول "اَذِّ" کے امر سے ثابت ہوا ہے اسی طرح بندوں کے ذمہ عبادات تو اپنے اسباب کی وجہ سے واجب ہوئی ہیں اور امر سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عبادات میں تکرار اسباب کی وجہ سے ہے نہ کہ امر کی وجہ سے، تو ہمارا اصول بالکل صحیح ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، لہذا ثابت ہو گیا کہ امر تو اس عبادت کی ادا نیکی کو طلب کرنے کیلئے ہے جو عبادت سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہوئی ہے اور امر اصل وجوب اور نفس وجوب کو ثابت کرنے کیلئے نہیں ہے۔

قوله: ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجَنَسَ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ دوسرے اعتراض مقدار کا جواب دے رہے ہیں کہ تمہاری تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ عبادات میں تکرار اسباب کے تکرار کی وجہ سے ہوتا ہے حالانکہ اسباب کے تکرار سے صرف نفس وجوب ہوتا ہے نہ کہ وجوب اداء حالانکہ گفتگو ہو رہی ہے وجوب اداء کے تکرار میں، اور ہمارا سوال یہ ہے کہ وجود اداء میں تکرار امر کی وجہ سے ہو رہا ہے اور جب ایسا ہے تو ثابت ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور تمہارا کہنا صحیح نہ ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

جواب: مصنفؒ نے اسی اعتراض مقدار کا جواب ثم الامر سے دیا ہے کہ امر کے ذریعہ جس فعل کا حکم دیا گیا ہے کہ امر مامور بہ کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور جنس کی دلالت فرد حقیقی اور فرد حکمی پر ہوتی ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی عبادت کا امر آتا ہے تو یہ امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہوتا ہے اور وہ پوری جنس فرد حکمی کی طرح ہوتی ہے اور جب امر اس عبادت کی پوری جنس کو شامل ہے تو وجوب ادا میں بھی تکرار نہ ہوا، مصنفؒ نے اس کو مثال سے سمجھایا ہے کہ ظہر کے وقت کی وجہ سے مسلمان پر ظہر کی نماز واجب ہوتی ہے اور اس ظہر کی نماز کو ادا کرنے کا جو امر متوجہ ہوا ہے وہ امر جنس ظہر کی نماز کو شامل ہے یعنی اس آدمی کے بالغ ہونے سے اس کی موت تک جتنی ظہر کی نمازیں واجب ہیں یہ امر سب ان نمازوں کو شامل ہے اور اس کی زندگی بھر کی تمام ظہر کی نمازیں جنس مامور بہ کا فرد حکمی ہیں لہذا ایک امر کی وجہ سے زندگی بھر کی تمام نمازوں کا ادا کرنا واجب ہوگا، اسی طرح ایک امر سے زندگی بھر کے تمام روزوں کا ادا کرنا واجب ہوگا تو معلوم ہوا کہ تکرار والی عبادات میں تکرار اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس عبادت کا

امراس کی پوری جس کو شامل ہے، عبادات میں تکرار اس وجہ سے نہیں آیا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے لہذا ہمارے اصول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

فَصْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَ مُقَيَّدٌ بِهِ وَ حُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْأَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّارِجِي بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي الْعَصْرِ وَعَلَى هَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ أَنْ يَغْتَكِفَ شَهْرًا لَهُ أَنْ يَغْتَكِفَ أَيْ شَهْرًا شَاءَ وَلَوْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ شَهْرًا لَهُ أَنْ يَصُومَ أَيْ شَهْرًا شَاءَ وَ فِي الزَّكَاةِ وَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعَشْرِ الْمَذْهُبُ الْمَعْلُومُ أَنَّهُ لَا يَصْنَعُ بِالتَّاجِرِ مُفْرَطًا فَإِنَّهُ لَهُ لَوْ هَلَكَ النَّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَابِثُ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ وَصَارَ فَقِيرًا كَفَرَ بِالصَّوْمِ وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ مُطْلَقًا وَجِبَ كَامِلًا فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَاءِ النَّاقِصِ فَيَجُوزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْإِحْمَارِ آدَاءً وَلَا يَجُوزُ قَضَاءُ وَعَنِ الْكَرْجِيِّ أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْفَوْرِ وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوَاجِبِ وَلَا خِلَافُ فِي أَنَّ الْمُسَارَعَةَ إِلَى الْإِنْتِمَارِ مَنْذُوبٌ إِلَيْهَا

ترجمہ: مامور بہ کی دو قسمیں ہیں، مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت اور مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس کو ادا کرنا تراخی کے ساتھ واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ اس آدمی سے زندگی میں فوت نہ ہو جائے، اور اسی حکم پر مبنی کر کے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ کا اعتکاف کرے گا تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ جس ماہ کا چاہے اعتکاف کر لے، اور اگر کسی نے نذر مانی کہ وہ ایک ماہ کے روزے رکھے گا تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ جس ماہ کے چاہے روزے رکھ لے، اور زکوٰۃ، صدقہ فطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ساقط ہو جائے گا، اور قسم توڑنے والے آدمی کا جب مال ختم ہو جائے اور وہ فقیر بن جائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا،

اور مطلق عن الوقت کے اسی اصول پر نماز کی قضاء اوقات مکروہ میں واجب نہیں ہوتی اس لئے کہ جب قضاء مطلقاً واجب ہو تو کامل واجب ہوگی پس وہ آدمی ناقص نماز ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا پس امر ارشاد کے وقت عصر اداء جائز ہوگی اور قضاء جائز نہیں ہوگی، اور امام کرخیؒ سے مروی ہے کہ امر مطلق کا مقتضی بھی وجوب علی الفور ہے اور امام کرخیؒ کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ امر کو پورا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے مامور بہ کی دو قسمیں، مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت کو بیان کیا ہے پھر ان میں سے ہر ایک قسم کا حکم اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قوله: الْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ الْح

مامور بہ کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ نے وقت کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مامور بہ مطلق عن الوقت (۲) مامور بہ مقید بالوقت۔

(۱) **مطلق عن الوقت کی تعریف:** مطلق عن الوقت اس مامور بہ کو کہتے ہیں جس کی ادائیگی کیلئے شریعت نے وقت مقرر نہ کیا ہو کہ اگر اس وقت میں اس کو ادا نہ کیا جائے تو وہ قضا کہلائے گا، بلکہ جب بھی اس مامور بہ کو ادا کیا جائے تو وہ ادا ہی کہلائے گا قضاء نہیں کہلائے گا جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر اور نذر مطلق، شریعت نے ان کو ادا کرنے کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا بلکہ جب بھی ان کو ادا کریں یہ ادا ہی کہلائیں گے۔

(۲) **مقید بالوقت کی تعریف:** مقید بالوقت اس مامور بہ کو کہتے ہیں جو کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید ہو کہ اگر اس مقررہ وقت میں اس کو ادا کریں تو وہ ادا کہلائے گا اور اگر اس مقررہ وقت کے بعد ادا کریں تو وہ قضا کہلائے گا جیسے نماز اور رمضان المبارک کے روزے، اگر ان کو وقت میں ادا کریں تو یہ ادا کہلائیں گے اور اگر ان کو وقت کے بعد ادا کریں تو یہ قضا کہلائیں گے۔

قوله: وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْأَدَاءُ الْع

مطلق عن الوقت کا حکم

مطلق عن الوقت کے حکم میں اختلاف ہے جمہور احناف کے نزدیک مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ یہ واجب علی التراخی ہوتا ہے یعنی مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے فوراً ادا کرنا ضروری نہیں بلکہ جب بھی ادا کرے درست ہے بشرطیکہ پوری زندگی میں وہ اس سے فوت نہ ہو جائے، البتہ اس کو فوراً ادا کرنا مستحب اور مندوب ہے،

لیکن امام کرخیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وجوب علی الفور ہے یعنی مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے فوراً ادا کرنا واجب ہے اور تاخیر کرنے والا گنہگار اور مفطر سمجھا جائے گا لیکن جب بعد میں اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم ہو جائے گا۔

قوله: وَعَلَى هَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْع

احناف کے مذہب کی تائید پر مثالیں

جمہور احناف کے نزدیک مطلق عن الوقت کا حکم وجوب علی التراخی ہے اس کی تائید پر مصنفؒ نے چار مثالیں پیش کی ہیں۔

مثال اول: جمہور کے نزدیک مطلق عن الوقت تاخیر کیساتھ واجب ہوتا ہے اسی اصول کی بنا پر حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ

اگر کسی نے ایک ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ جب وہ چاہے اور جس ماہ میں چاہے اعتکاف کر لے، اس لئے کہ یہ نذر مطلق عن الوقت ہے جس کا ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے فوراً واجب نہیں ہوتا، لہذا جس ماہ میں بھی اعتکاف کرے گا اس کو تاخیر کا گناہ نہیں ہوگا لیکن جس ماہ میں اعتکاف کرے وہ رمضان کا مہینہ نہ ہو کیونکہ اعتکاف کی نذر کے ساتھ روزہ رکھنا واجب ہوتا ہے۔

قوله: وَلَوْ نَذَرَ أَنْ يُصُومَ شَهْرًا الْخ

مثال ثانی: حضرت امام محمدؒ نے مذکورہ اصول کی بنا پر کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے روزوں کی نذر مانی، تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس ماہ میں چاہے روزے رکھ لے کیونکہ یہ نذر مطلق عن الوقت ہے جس کا ادا کرنا تاخیر سے واجب ہوتا ہے لہذا تاخیر کی وجہ سے مفطر اور گنہگار نہیں ہوگا، لیکن حضرت امام کرخیؒ اور امام حضرت ابو یوسفؒ کے نزدیک اعتکاف اور روزے کی نذر کو فوراً پورا کرنا واجب ہوتا ہے اگر ان کی ادائیگی میں تاخیر کی تو گنہگار ہوگا۔

قوله: وَفِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ الْخ

مثال ثالث: یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر کے بارے میں معلوم اور مشہور مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اور عشر واجب ہو اور اس نے ان کو ادا کرنے میں تاخیر اور کوتاہی کی تو اس تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہیں ہوگا، مصنفؒ نے اس کی دلیل یوں بیان کی ہے کہ آدمی کا اگر سارے کا سارا مال ہلاک ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ اور عشر کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور واجب کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ زکوٰۃ، عشر کا وجوب تاخیر سے واجب ہوا ہے اگر وجوب علی الفور ہوتا تو یہ واجب مال کے ہلاک ہونے میں ساقط نہ ہوتا کیونکہ وجوب واجب ہو وہ بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا۔

قوله: وَالْخَائِثُ إِذَا ذَهَبَ مَالُهُ الْخ

مثال رابع: یہاں سے مصنفؒ مطلق کے حکم پر چوتھی مثال پیش کر رہے ہیں کہ مطلق کا حکم وجوب علی التراخی ہے اگر کسی نے قسم کھائی اور قسم میں حائث ہو گیا تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہے اور اس آدمی کے پاس مال موجود تھا اور وہ کفارہ بالمال پر قادر تھا لیکن اس قسم کا کفارہ مالیہ ادا نہیں کیا یہاں تک کہ اس کا سارا مال ہلاک ہو گیا اور وہ فقیر ہو گیا تو اب وہ روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا اور یہ روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنا درست ہوگا، اور روزوں کے ساتھ کفارہ کا درست ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت ہے اگر قسم کا کفارہ فوراً واجب ہوتا تو پھر وہ مال کے ہلاک ہونے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا کیونکہ واجب بغیر ادائیگی کے ساقط نہیں ہوتا۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا لَا يَجِبُ قَضَاءُ الصَّلَاةِ الْع

مذکورہ اصول پر متفرع ہونی والا ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف مطلق عن الوقت کے واجب علی التراخی ہونے کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھنا جائز نہیں کیونکہ نمازوں کی قضاء مامور بہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور فرد کامل کیلئے ادا کامل چاہئے اور اداء کامل وقت صحیح میں ہوتی ہے نہ کہ وقت مکروہہ میں، لہذا قضاء نمازیں اوقات صحیحہ میں تو درست ہوں گی لیکن اوقات مکروہہ میں درست نہیں ہوں گی اور اگر اوقات مکروہہ میں قضاء نماز پڑھے گا تو ناقص ہوگی اور واجب کامل کو ناقص طور پر بجالانا صحیح نہیں، البتہ اصفرار شمس کے وقت اسی دن کی عصر کی نماز درست ہو جائے گی کیونکہ اصفرار کے وقت جب عصر کو ادا کرنا شروع کرے گا تو اس کے وجوب کا سبب وہ وقت ہوگا جو اس سے متصل ہے اور وہ وقت یعنی اصفرار شمس کا وقت، وقت ناقص اور وقت مکروہہ ہے لہذا سبب ناقص ہونے کی وجہ سے آج کی عصر بھی ناقص واجب ہوگی لہذا واجب ناقص کو ناقص طریقہ پر ادا کر رہا ہے اور واجب ناقص کو ناقص طریقہ سے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اس لئے اسی دن کی عصر اصفرار شمس کے وقت ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی۔

قوله: وَعَنِ الْكُرْحِيِّ أَنَّ مُؤَجَّبَ الْآخِرِ الْمَطْلُوقِ الْع

حضرت امام کرخی کا مذہب

مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم جمہور احناف کے نزدیک وجوب علی التراخی ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے لیکن حضرت امام کرخی کے نزدیک وجوب علی الفور ہے کہ اس کو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا ہے اگر بندہ فوراً ادا نہ کرے گا بلکہ تاخیر کرے گا تو گنہگار ہوگا لیکن اگر بعد میں ادا کرے گا تو گناہ ختم ہو جائے گا، باقی جمہور احناف اور امام کرخی کا اختلاف صرف اس میں ہے کہ مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے فوراً ادا کرنا واجب ہے یا علی التراخی ادا کرنا واجب ہے، باقی اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے جلدی ادا کرنا مستحب ہے تمام احناف کا اسی پر اتفاق ہے کہ مامور بہ کے واجب ہونے کے بعد اسے جلدی ادا کرنا مستحب ہے۔

وَأَمَّا الْمُؤَقَّتُ فَمِنْ نَوْعٍ يَكُونُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يَشْتَرِطُ اسْتِيفَاعُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ أَنَّ وَجُوبَ الْفِعْلِ فِيهِ لَا يَتَأَخَّرُ وَجُوبُ فِعْلٍ آخَرَ فِيهِ مِنْ جِسْمِهِ حَتَّى لَوْ نَذَرَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رُكْعَةً فِي وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ وَجُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ لَا يَتَأَخَّرُ صِحَّةَ صَلَاةٍ أُخْرَى فِيهِ حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوزُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَتَأَذَّى الْمَأْمُورُ بِهِ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ مُعَيَّنَةٍ لِأَنَّ غَيْرَهُ لَمَّا كَانَ مَشْرُوعًا فِيهِ لَمْ يَنْتَعِشْهُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ ضَامِيَ الْوَقْتُ لِأَنَّ اعْتِبَارَ

النِّيَّةُ بِإِعْتِبَارِ الْمُزَاجِمِ وَقَدْ بَقِيَتْ الْمُزَاحِمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ وَالشَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ
وَذَلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَنْقُذُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتُاً لَا يَجِبُ غَيْرُهُ
فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ وَلَا يُجُوزُ أَذَاءُ غَيْرِهِ فِيهِ حَتَّىٰ أَنْ الصَّحِيحُ الْمُقِيمُ لَوْ أَوْقَعَ إِمْسَاكَهُ فِي رَمَضَانَ عَنْ
وَاجِبِ اخْرَاقِ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوَىٰ وَإِذَا انْدَفَعَ الْمُزَاجِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنَّ
ذَلِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحِمَةِ وَلَا يَنْسَقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصْنَعُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا
هُوَ الْإِمْسَاكَ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجَمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ

ترجمہ: بہر حال موقت پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم یہ ہے کہ وقت فعل کیلئے ظرف ہو یہاں تک کہ فعل کے ساتھ پورے وقت کا
استیعاب شرط نہیں ہے جیسے نماز اور اس قسم کے حکم میں سے ہے کہ وقت میں فعل کا واجب ہونا اس وقت میں اسی جنس کے دوسرے فعل کے وجوب کے
منافی نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے نذر مانی ظہر کے وقت میں چند رکعات پڑھنے کی تو وہ رکعات اس پر لازم ہو جائیں گی، اور قسم کے حکم میں
سے یہ بھی ہے کہ اس وقت میں نماز کا واجب ہونا دوسری نماز کے اس وقت میں صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے ظہر کے پورے
وقت کو غیر ظہر میں مشغول رکھا تو جائز ہوگا اور قسم کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا مگر نیت معینہ کے ساتھ کیونکہ اس مامور بہ کا غیر جب
اس وقت میں شروع ہوگا تو وہ فعل کے ساتھ متعین نہ ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہو اس لئے کہ نیت کا اعتبار مقابل کے اعتبار کی وجہ سے ہوتا ہے اور وہ
مقابل وقت کی تنگی کے باوجود بھی باقی ہوتا ہے،

ادوارہ یوم ہے اور روزہ اور مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کیلئے معیار ہو مثلاً روزہ ہے اس لئے کہ روزہ وقت کے ساتھ متعین ہوتا
ہے اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ شریعت نے جب روزہ کیلئے وقت متعین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ واجب نہ ہوگا اور اس وقت میں
اس روزہ کے علاوہ کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا حتیٰ کہ تندرست مقیم آدمی نے اگر رمضان میں کوئی دوسرا واجب روزہ رکھا تو رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا وہ
روزہ واقع نہ ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے،

اور جب وقت میں مزاحم دور ہو گیا تو تعین نیت کی شرط ساقط ہو گئی کیونکہ یہ تعین نیت کی شرط مزاحمت کو ختم کرنے کیلئے ہوتی ہے اور اصل
نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ امساک یعنی کھانے، پینے اور جماع سے رکن روزہ نہیں بنتا نیت کے بغیر، اس لئے کہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ
کھانے، پینے اور جماع سے رکے کا نام ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مامور بہ مقید بالوقت کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اور اس کے بعد
دونوں قسموں کے احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْمَوْقُوتُ فَبُنُوْعَانِ الْخ

مامور بہ مقید بالوقت کی اقسام

یہاں سے مصنف "مامور بہ مقید بالوقت کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں مصنف نے مامور بہ مقید بالوقت کو موقت کے نام سے اس لئے تعبیر کیا ہے کہ ان کی ادائیگی کیلئے وقت مقرر ہے اگر اس وقت مقرر میں اس مامور بہ کو ادا کریں تو ادا کہلائے گا اور اگر اس وقت مقرر کے بعد ادا کریں تو قضاء کہلائے گا۔

(۱) **قسم اول ظرف:** پہلی قسم یہ کہ وقت فعل کیلئے یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کیلئے ظرف ہو، ظرف کا لغوی معنی تو برتن ہے لیکن اصول فقہ کی اصطلاح میں وقت کے ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو وقت مقررہ میں ادا کرنے کے بعد وقت زائد بچ جاتا ہو، یعنی مامور بہ کا وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کا استیعاب ضروری نہ ہو جیسے نماز کا وقت فعل نماز کیلئے ظرف ہے، سنت کے مطابق نماز ادا کرنے کے باوجود وقت بچ جاتا ہے، کہ نماز کا وقت جب نماز کیلئے ظرف ہے تو نماز کے پورے وقت کو فعل نماز کے ساتھ گھیر لیتا اور مشغول رکھنا شرط نہیں ہے مثلاً ظہر کی نماز کا وقت ہے تو اس پورے وقت میں نماز پڑھتے رہنا شرط نہیں ہے۔

(۲) **قسم ثانی معیار:** معیار کا لغوی معنی ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعہ دوسری چیز کا اندازہ لگایا جائے تو یہ پہلی چیز دوسری چیز کیلئے معیار ہوگی اصطلاحی معنی یہ ہے کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو، یعنی مامور بہ کا وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کا استیعاب ضروری ہو اور مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد نہ وقت بچے اور نہ مامور بہ وقت سے بڑھے جیسے روزہ مامور بہ مقید بالوقت ہے تو یہ اپنے وقت میں ادا کرنے کے بعد وقت زائد نہیں بچتا لہذا یہ وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور نہ روزہ وقت سے زائد بچتا ہے۔

قوله: وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ الْع

مقید بالوقت کی قسم اول کے احکام

یہاں سے مصنف "مقید بالوقت کی پہلی قسم ظرف کے تین احکام بیان کر رہے ہیں کہ جس مامور بہ موقت کیلئے وقت ظرف ہو اس کے تین احکام ہیں۔

قوله: أَنَّ وُجُوبَ الْفَعْلِ لَا يَتَأَيَّزُ الْع

قسم اول کا پہلا حکم: کہ جس مامور بہ کا وقت اس کیلئے ظرف ہو اس میں کسی عبادت کا وجوب اسی جنس کی دوسری عبادت کے وجوب

کے منافی نہیں ہے یعنی ایک عبادت کے واجب ہوتے ہوئے اسی جنس کی دوسری عبادت واجب ہو سکتی ہے مثلاً ظہر کے وقت میں اگر کسی نے آنکھ رکعتیں نفل پڑھنے کی نذر مانی تو آنکھ نفل نذر کے اس پر واجب ہو جائیں گے کیونکہ ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد وقت زائد بیچ جاتا ہے تو اس وقت میں اسی نماز کی جنس میں سے کسی دوسری نماز کا اپنے اوپر واجب کر لینا صحیح ہے۔

قوله: وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ وُجُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ الْخ

قسم اول کا حکم ثانی: کہ جس مامور بہ کا وقت ظرف ہو اس میں کسی عبادت کا وجوب اسی جنس کی دوسری عبادت کے معج ہونے کے منافی نہیں ہے، یعنی ایک عبادت کے واجب ہوتے ہوئے اسی جنس کی اور عبادت ادا کی تو وہ صحیح ہو جائے گی جیسے اگر کسی شخص نے ظہر کی نماز کے پورے وقت کو ظہر کے علاوہ دوسری نماز کے ساتھ مشغول کر دیا تو یہ نماز درست ہو جائے گی اگرچہ ظہر کی نماز ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

قوله: وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَحَادُّهُ الْمَأْمُورُ بِهِ الْخ

قسم اول کا حکم ثالث: جس مامور بہ کا وقت ظرف ہو تو اس کو ادا کرنے کیلئے تعین نیت ضروری ہے اور مامور بہ بغیر نیت متعینہ کے ادا نہیں ہوگا کیونکہ ظرف ہونے کی وجہ سے وقت میں جس طرح مامور بہ مشروع ہے اسی طرح غیر مامور بہ بھی مشروع ہے اور جب وقت میں دونوں مشروع ہیں تو تعین نیت کے بغیر ادا کرنے سے مامور بہ کی ادا متعین نہیں ہوگی اگرچہ مامور بہ کا وقت ٹھک ہو جائے، کیونکہ تعین نیت کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جہاں محرم اور مقابل موجود ہو اور یہ محرمیت وقت کی تنگی کے باوجود بھی باقی رہتی ہے جیسے ظہر کا وہ آخری وقت جس میں صرف ظہر کے چار فرض ہی پڑھے جاسکتے ہوں تب بھی نماز کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے کیونکہ وقت کی تنگی کے باوجود محرمیت باقی رہتی ہے کیونکہ اس ٹھک وقت میں جس طرح ظہر کی چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں اسی طرح نفل یا قضا نماز بھی پڑھی جاسکتی ہے لہذا اس محرمیت کو ختم کرنے کیلئے نماز کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہوگا۔

قوله: وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَّهُ الْخ

مامور بہ موقت کی قسم ثانی معیار

یہاں سے مصنف مامور بہ موقت کی دوسری قسم بیان فرما رہے ہیں کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو اور مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت زائد نہ بچتا ہو جیسے روزہ وقت کے ساتھ مقید ہے دن کے بڑھنے سے روزہ بھی بڑھ جاتا ہے اور دن کے گھٹنے سے روزہ بھی گھٹ جاتا ہے اور اس کا

حکم یہ ہے کہ شریعت نے جب روزے کیلئے وقت متعین کر دیا تو اس وقت میں مامور بہ کا غیر واجب نہ ہوگا اور اس کی ادائیگی کیلئے تعین نیت کی ضرورت بھی نہیں پڑتی کیونکہ اس وقت میں غیر مامور بہ کو ادا کرنا صحیح نہیں ہوتا جیسے رمضان المبارک کا روزہ، شریعت نے اس روزے کیلئے وقت متعین کر دیا ہے تو اس وقت معینہ میں رمضان المبارک کے روزہ کے علاوہ دوسرا روزہ جائز نہیں ہوگا لہذا تندرست مقیم آدمی اگر نذریا قضا کی نیت کرے تب بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا جس کو شریعت نے واجب کہا ہے نذریا قضا کا جائز نہیں ہوگا، بلکہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ رمضان کے روزے کیلئے اس وقت میں کوئی مزام اور مقابل موجود نہیں ہے تو جب کوئی مزام نہیں ہے تو رمضان کے روزے کو نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط بھی ساقط ہوگئی کیونکہ نیت کے ساتھ متعین کرنے کی شرط مقابل اور مزام کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں کوئی مزام موجود نہیں ہے اس لئے رمضان کے روزے کو نیت کے ساتھ متعین کرنا بھی ضروری نہیں ہے لیکن اگر کوئی مسافر یا مریض ہو تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمضان المبارک میں نذریا قضا یا کفارہ کا روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔

قوله: وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ الْيَتَةِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب رمضان المبارک کے روزے کیلئے وقت بھی شریعت کی طرف سے متعین ہو اور اس وقت میں کوئی مزام اور مقابل بھی موجود نہیں تو اصل نیت بھی ساقط ہو جانی چاہئے، تو تندرست مقیم آدمی کا بغیر نیت کے بھی روزہ ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ بغیر نیت کے رمضان المبارک کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ رمضان المبارک کے روزہ کیلئے اصل نیت ساقط نہیں ہوتی کیونکہ شرعی روزہ نیت کے ساتھ دن میں کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے کیونکہ شرعی روزے کیلئے تین چیزیں ضروری ہیں (۱) کھانے، پینے اور جماع سے رکنے (۲) دن میں رکنا (۳) نیت کے ساتھ رکنا، اگر یہ رکنا دن میں بغیر نیت کے ہوا تو وہ روزہ نہیں کہلائے گا کیونکہ یہ روزہ عبادت ہے اور عبادت میں نیت اس لئے ضروری ہے تاکہ عادت اور عبادت میں امتیاز ہو جائے اور عبادت بغیر نیت کے تحقق نہیں ہوتی لہذا روزے میں اصل نیت ساقط نہیں ہوگی کیونکہ بسا اوقات انسان کھانے، پینے اور جماع سے سارا دن رکا رہتا ہے تو یہ رکنا عبادت نہیں ہوگا اس لئے شرعاً روزہ کیلئے نیت ضروری ہے، کیونکہ شرعی روزہ دن میں نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا نام ہے۔

وَأَنَّ لَمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْفًا فَلَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ بِهِ بِتَعَيُّنِ الْعَبْدِ حَتَّى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَتَمًّا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا يَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوزُ فِيهِمَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيهَا وَغَيْرُهَا وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوَءِ أَنَّهُ يَشْتَرِطُ تَعَيُّنُ الْيَتَةِ لَوْجُودِ الْمَزَاجِمِ ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَهْنًا عَلَى نَفْسِهِ مَوْقِفًا أَوْ غَيْرَ مَوْقِفٍ وَلَيْسَ لَهُ تَعَيُّنُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالَهُ إِذَا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بِعَيْنِهِ لَزِمَهُ ذَلِكَ وَلَوْ

صَامَةً عَنْ قَضَاءٍ رَمَضَانَ أَوْ عَنْ كَفَّارَةٍ يَمِينِهِ جَازٍ لَأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتِمُّكَ الْغَبْدُ مِنْ تَغْيِيرِهِ بِالتَّقْيِيدِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلِ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُورِ لَا عَمَّا نَوَى لَأَنَّ النُّفْلَ حَقُّ الْغَبْدِ إِذْ هُوَ يَسْتَعِيدُّ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْقِيقُهُ فَجَازَ أَنْ يُؤَخَّرَ فَعَلْيِهِ فِيمَا هُوَ حَقُّهُ لَا فِيمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ وَعَلَى اغْتِنَابِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ مَشَايِخُنَا إِذَا شَرَطًا فِي الْخُلْعِ أَنْ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنَى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ ذَوْنُ السُّكْنَى حَتَّى لَا يَتِمَّكَ الرُّوجُ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لَأَنَّ السُّكْنَى فِي بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتِمُّكَ الْغَبْدُ مِنْ اسْتِقْاطِهِ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ

ترجمہ: اور اگر شریعت نے مامور بہ موقت کیلئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کیلئے متعین نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر بندے نے چند ایام قضاء رمضان کیلئے متعین کر دئے تو وہ ایام قضاء رمضان کیلئے متعین نہیں ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ صحیح ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام اور ان کے علاوہ میں بھی جائز ہوگی اور اس نوع کے حکم میں سے یہ ہے کہ تعین نیت شرط ہوگی مزاہم کے پائے جانے کی وجہ سے، پھر بندے کیلئے جائز ہے کہ اپنے اوپر کوئی روزہ متعین کرے خواہ وہ موقت ہو یا غیر موقت اور اس کیلئے شریعت کا حکم تبدیل کرنا جائز نہیں ہوگا، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے معین دن کے روزے کی نذر مانی تو اس پر اس معین دن کا روزہ لازم ہو جائے گا اور اگر اس معین دن میں رمضان کی قضا یا اپنی قسم کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا کیونکہ شریعت نے قضا کو مطلق بنایا ہے پس بندہ اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اس کو بدلنے پر قادر نہیں ہوگا،

اور اس پر یہ لازم نہیں آئے گا کہ جب نذر ماننے والے نے اس معین دن میں نفل کا روزہ رکھا تو وہ نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا وہ نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے اس لئے کہ نفل روزہ بندے کا حق ہے کیونکہ بندہ نفل کو چھوڑنے اور رکھنے میں مستقل ہے پس جائز ہے یہ بات کہ اس کا نفل اس میں مؤثر ہو جو بندے کا اپنا حق ہے نہ کہ اس میں کہ جو شریعت کا حق ہے اور اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب زوجین نے خلع میں یہ شرط لگائی کہ بیوی کیلئے نفقہ نہ ہوگا اور نہ سکنی، تو نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی حتیٰ کہ شوہر عورت کو عدت والے گھر سے نکالنے پر قادر نہیں ہوگا اس لئے کہ عدت والے گھر میں عورت کا رہنا شریعت کا حق ہے اس لئے بندہ اس کو ساقط کرنے پر قادر نہ ہوگا بخلاف نفقہ کے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو لیکن شریعت نے اس کیلئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو جیسے قضا رمضان اور کفارے کے روزے، اور اسی اصول پر ایک حکم بیان کیا ہے اور بعد میں ایک اعتراض مقدر کا جواب دیا ہے اور مذکورہ اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔

تشریح: قوله: وَإِنْ لَمْ يُعَيَّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتُ الْعِ

مامور بہ کیلئے وقت معیار ہو لیکن متعین نہ ہو

یہاں سے مصنف وقت کے معیار والے مامور بہ کی دوسری قسم کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اس کی پہلی قسم کہ وقت مامور بہ کیلئے معیار ہو اور شریعت نے اس کا وقت بھی متعین کر دیا ہو جیسے رمضان کا روزہ یہ قسم سابق میں تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کیلئے معیار ہو لیکن شریعت نے اس کیلئے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو بندے کے متعین کرنے سے اس کیلئے وقت متعین نہیں ہوگا جیسے قضاء رمضان اور کفارے کے روزوں کیلئے شریعت نے کوئی وقت متعین نہیں کیا دلیل اس کی یہ ہے کہ قضاء رمضان کے بارے میں ہے ”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ اس آیت میں قضاء رمضان کا وقت مطلق ہے کسی وقت کے ساتھ متعین نہیں کیا گیا ہے، ایسے ہی قسم میں حائث ہونے والے پر کفارہ ہے ”فَحَصِيَامُ فَلَا فَاةَ أَيَّامٍ“ اور کفارہ ظہار کے بارے میں ہے ”فَحَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ“ کہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے خواہ دو ماہ کوئی بھی ہوں ان دونوں آیتوں میں قسم اور کفارہ ظہار کے روزوں کا وقت مطلق ہے کسی زمانہ اور وقت کے ساتھ متعین نہیں ہے تو بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا اب اگر بندے نے قضاء رمضان کیلئے چند دنوں کو متعین کر لیا تو بندے کے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے بلکہ ان ایام میں کفارہ اور نفل کے روزے رکھنا جائز ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام معینہ میں بھی جائز ہوگی اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں بھی، اب اگر بندہ قضا اور کفارہ کے روزوں کیلئے وقت متعین کرتا ہے تو یہ شریعت کے مطلق حکم کو متعین کرنا لازم آئے گا حالانکہ بندہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ شریعت کے حکم کو بدلے اور شریعت کے مطلق حکم کو مقید کرے۔

قوله: وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ الْع

جس مامور بہ کیلئے وقت متعین نہ ہو اس کا حکم

یہاں سے مصنف دوسری قسم یعنی جس مامور بہ کیلئے وقت معیار ہو اور اس کا وقت متعین نہ ہو اس کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اس کو نیت کے ساتھ متعین کرنا شرط ہے، اس طرح متعین کرے کہ میں قضاء رمضان کا روزہ یا قسم کے کفارے کا روزہ رکھتا ہوں اور متعین کیے بغیر وہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اس کا مزاحم موجود ہے کہ وقت متعین نہ ہونے کی وجہ سے ان دنوں میں جس طرح قضا کا روزہ رکھا جاسکتا ہے اسی طرح قضا کے علاوہ کفارہ اور نفل کا روزہ بھی رکھا جاسکتا ہے تو اس لئے اس مزاحمت کو ختم کرنے کیلئے نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے لہذا قضاء رمضان اور کفارہ کا روزہ تعین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا۔

قوله: ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ الْع

بندے کی تعیین کا حکم

یہاں سے مصنفؒ بندے کی تعیین کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ بندے کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کوئی روزہ واجب کرے خواہ وہ موقت ہو یا غیر موقت، کہ بندہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کرتے ہوئے اس کی تعیین معتبر ہے بشرطیکہ بندے کی تعیین کی وجہ سے شریعت کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ ہو رہی ہو مثلاً کسی آدمی نے معین دنوں میں روزہ رکھنے کی نیت کر لی تو ان دنوں میں روزہ رکھنا واجب ہوگا لیکن اگر انہی مقررہ دنوں میں نذر کے روزوں کی بجائے قضاء رمضان یا کفارہ قسم کے روزے رکھ لے تو جائز ہو جائیں گے اور وہ قضاء رمضان یا کفارہ کے روزے ہی ادا ہوں گے اس لئے کہ قضاء رمضان اور کفارہ کے روزوں کا حکم شرعاً مطلق ہے جب چاہے ادا کر سکتا ہے، اگر ہم یوں کہیں کہ اس معین دن میں نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا قضاء اور کفارہ کا روزہ ادا نہیں ہوگا تو قضا اور کفارہ کے روزے کو اس معین دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آئے گا اور بندے کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ شریعت کے مطلق حکم کو مقید کر دے۔

قوله: وَلَا يُلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ نے ایک اعتراض مقدّر کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جس طرح صوم منذر کے متعین ایام کے اندر اگر قضا یا کفارہ کے روزے کی نیت کرے تو درست ہے تا کہ مطلق کی تقید لازم نہ آئے اسی طرح شریعت نے نفل روزے کو بھی مطلق مشروع کیا ہے تو چاہئے کہ نذر معین والے دن میں اگر نفل روزے کی نیت کرے تو نفل روزہ ہی ادا ہونا چاہئے کیونکہ نفل روزہ کا حکم بھی مطلق ہے، حالانکہ احناف کے نزدیک اس دن صوم منذر ہی ادا ہوگا نفل روزہ ادا نہیں ہوگا تو یہاں پر بھی شریعت کے مطلق حکم کو بدلنا لازم آتا ہے۔

جواب: مصنفؒ ”لَا يُلْزَمُ عَلَىٰ الْعَبْدِ“ سے اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں کہ نفل روزہ حق العبد ہے، حق اللہ نہیں ہے، اور نفل روزہ بندے کا حق اس طرح ہے کہ نفل کے سلسلہ میں بندہ آزاد ہے جی چاہے تو نفل کو ادا کرے اور جی چاہے تو نفل کو ادا نہ کرے اس کے کرنے یا نہ کرنے کا بندے کو حق حاصل ہے اور کرنے کا بندہ پابند نہیں ہے،

اور قضاء اور کفارہ کا روزہ حق شرع ہے کہ اس کی ادائیگی کا بندہ پابند ہے، بندے کو کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، لہذا کسی دن کو روزے کیلئے متعین کرنے کا نفل اس کے اپنے حق میں تو مؤثر ہوگا لیکن شریعت کے حق میں مؤثر نہیں ہوگا، مثلاً جمعہ کا دن اس نے نذر کے روزہ کیلئے متعین کیا تھا تو اس جمعہ کو وہ قضاء یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے تو قضا یا کفارہ کا روزہ ادا ہو جائے گا تو اس کی تعیین کا اثر شریعت کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ قضا اور کفارہ کا روزہ جو مطلقاً مشروع تھا اس کو یوم نذر کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے منسوخ کرنا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے لہذا اس کی تعیین کا اثر شریعت کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا، لیکن اگر جمعہ کے دن کو نذر کے روزے کیلئے متعین کیا اور اس نے نفل روزے کی نیت کی تو اس نیت کے باوجود نذر کا روزہ ہی ادا ہوگا کیونکہ نفل کا روزہ بندے کا حق ہے لہذا بندے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے جس وقت کو چاہے جس عمل کے ساتھ

مقید کر دے لہذا اس وقت نذر میں جو اس کا حق تھا وہ نفل کی بجائے نذر میں خرچ کر دیا لہذا اس کی تعیین کا اثر اپنے حق میں ظاہر ہوگا اور وہی نذر معین کا روزہ ادا ہوگا نفل روزہ ادا نہ ہوگا۔

قوله: وَ عَلَىٰ اِغْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ مَشَايِخُنَا الخ

مذکورہ اصول پر متفرع ہونی والا ایک مسئلہ

بندے کا تصرف اور اس کا فعل اپنے حق میں تو مؤثر ہے لیکن شریعت کے حق میں مؤثر نہیں، اسی اصول پر مصنفؒ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ عورت نے اپنے خاوند سے خلع کرتے وقت بدل خلع یہ طے کیا کہ عورت کیلئے نفقہ اور سکنی نہیں ہوگا، نفقہ چونکہ بیوی کا حق ہے وہ تو ساقط ہو جائے گا لیکن سکنی حق شرع ہے وہ ساقط نہیں ہوگا اس لئے خاوند طے شدہ کے باوجود عدت کے گھر سے نکالنے کا مجاز نہیں ہوگا اور وہ عورت خاوند کے گھر ہی میں عدت گزارے گی اور سکنی شریعت کا حق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے ”لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اخراج سے منع کیا ہے اور عورتوں کو خروج سے منع کیا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ عورتوں کا عدت والے گھر میں رہنا شریعت کا حق ہے لہذا سکنی ساقط نہیں ہوگا بخلاف نفقہ کے ایام عدت میں یہ بیوی کا حق ہے اور بیوی کا حق اس لئے ہے کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر چکی ہے اور سپرد کرنے کے عوض خاوند پر نفقہ واجب ہوتا ہے اور جب نفقہ بیوی کا حق ہے اور وہ اپنے حق کو ساقط کرنے پر راضی ہو چکی ہے تو اس کی رضامندی سے نفقہ کا حق ساقط ہو جائے گا۔

فَصَلِّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَذِلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ حَكِيمًا لِأَنَّ الْأَمْرَ لِلْبَيَانِ أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوجَدَ فَافْتَضَى ذَلِكَ حُسْنَهُ ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهِ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوَاعِنَ حَسَنَ بِنَفْسِهِ وَ حَسَنَ لِغَيْرِهِ فَالْحُسْنُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ شُكْرُ الْمُنْعِمِ وَالصَّدَقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلَاةِ وَنَحْوَهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ إِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ أَنَّهُ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِالْأَدَاءِ وَهَذَا فِيمَا لَا يَخْتَلِمُ السَّقُوطُ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَأَمَّا مَا يَخْتَلِمُ السَّقُوطُ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاسْتِغَاثَةِ الْأَمْرِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَجَبَتْ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْأَدَاءِ أَوْ بِالْعِزَاضِ الْجُنُونِ وَالْخَيْضِ وَالنَّفَاسِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِإِغْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ أَسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هَذِهِ الْغَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضَيْقِ الْوَقْتِ وَغَذْمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهِ

ترجمہ: فصل کسی شیء کے ساتھ حکم ہونا ما مور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے جب کہ آمر حکیم ہو اس لئے کہ امر اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ ما مور بہ ایسی چیز ہے کہ جس کا وجود ہونا چاہئے پس حکیم کا امر ما مور بہ کے حسن کا تقاضا کرتا ہے،

پھر مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغیرہ، پس حسن لذاتہ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور منعم کا شکر ادا کرنا، اور بیچ بولنا اور عدل کو نانا اور نماز پڑھنا اور اس جیسی دوسری وہ عبادتیں جو خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں، پس اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر حسن لذاتہ کو ادا کرنا واجب ہو گیا تو وہ ذمے سے ساقط نہیں ہوگا مگر ادا کرنے کے ساتھ، اور یہ حکم اس قسم میں سے ہے جو بندے کے ذمے سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اور بہر حال وہ قسم کہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے پس وہ ادا کرنے سے ساقط ہو جائے گی یا امر کے ساقط کرنے کے ساتھ اور اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ جب نماز واجب ہوگئی اول وقت میں تو نماز کا وجوب ساقط ہوگا نماز کو ادا کرنے کے ساتھ یا نماز کے آخری وقت میں جنون اور حیف و نفاس کے پیش آ جانے کے ساتھ، اس اعتبار سے کہ شریعت نے نماز کو بندے کے ذمے سے خود ساقط کر دیا ہے ان عوارض کے پیش آنے کے وقت اور نماز کا وجوب ساقط نہیں ہوگا وقت کی تنگی اور پانی اور لباس وغیرہ کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے اس بات کو بیان کیا ہے کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ امر حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا حکم کرتا ہے، پھر ذات حسن کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغیرہ، اور ان کے احکام بیان فرمائے ہیں۔

تشریح: قوله: أَلَا مَرُّ بِالشَّيْءِ يُذِلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ الْعَمَلُ

مامور بہ شرعی کے اندر حسن کا پایا جانا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شریعت کے ہر مامور بہ میں حسن کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ اس کے امر اللہ تعالیٰ ہیں اور حکیم ذات جس چیز کا بھی حکم فرمائے اس میں حسن ضرور ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ شریعت کے ہر مامور بہ میں حسن ضرور ہوگا جیسا کہ منہی عند کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی، اور جب مامور بہ کا امر اس مامور بہ کے حسن پر دلالت کرتا ہے تو امر اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوگا کہ مامور بہ کا پایا جانا مناسب ہے اور مامور بہ ایسی چیز ہے کہ جس کو موجود ہونا چاہئے۔

قوله: ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهِ فَوْقَ حَسَنِ الْحُسْنِ نَوَاعِنُ الْعَمَلِ

مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے اقسام

یہاں سے مصنفؒ مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے دو قسمیں بیان کر رہے ہیں (۱) حسن لذاتہ (۲) حسن لغیرہ۔

(۱) **قسم اول حسن لذاتہ:** اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے جس کی ذات میں حسن پایا جاتا ہو کسی غیر کی بنا پر اس میں حسن نہ آیا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی

ذات پر ایمان لانا، منعم کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، انصاف کرنا، نماز پڑھنا اور اس جیسی دوسری عبادتیں جو خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ادا کی جاتی ہیں جیسے روزہ اور حج وغیرہ یہ ساری چیزیں مامور بہ ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کا حکم فرمایا ہے اور حسن کا معنی ان کی ذات میں پایا جاتا ہے۔

(۲) **قسم ثانی حسن لغیرہ** : اس مامور بہ کو کہا جاتا ہے کہ اس کی ذات میں تو حسن نہیں پایا جاتا لیکن کسی غیر کی وجہ سے اس میں حسن آگیا ہو جیسے جہاد کرنا یعنی کفار سے قتال کرنا اس کی ذات میں کوئی حسن نہیں پایا جاتا بلکہ ایک قسم کی قباحت پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں شہروں کو برباد کرنا اور انسانوں کا خون بہانا ہوتا ہے لیکن اس میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہے کہ اس قتال میں کفار کے شر کو دور کرنا اور اعلاۃ کلمۃ اللہ پایا جاتا ہے اور یہ دونوں چیزیں حسن اور خوبی والی ہیں ان کے حسن اور خوبی کی وجہ سے قتال میں بھی حسن اور خوبی پیدا ہو گئی ہے۔

قوله: فَحُكِّمُ هَذَا النَّوْعُ اِنَّهٗ اِذَا وَجِبَ عَلَى الْغُبْدِ الْع

حسن لذاتہ کی اقسام

یہاں سے مصنف حسن لذاتہ کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں (۱) غیر محتمل السقوط (۲) محتمل السقوط

(۱) **قسم اول غیر محتمل السقوط** : مامور بہ حسن لذاتہ کی پہلی قسم یہ ہے کہ بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے جو سقوط کا احتمال بالکل نہ رکھتا ہو اور وہ مامور بہ صرف ادا کرنے سے ہی ذمہ سے ساقط ہوگا اور اس مامور بہ میں معاف ہونے کا بالکل احتمال نہیں ہوتا جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات پر دل سے ایمان لانا اور یہ تصدیق قلبی بندے سے کسی وقت بھی ساقط نہیں ہوتی ہر وقت تصدیق قلبی کا ہونا ضروری ہے۔

(۲) **قسم ثانی محتمل السقوط** : مامور بہ حسن لذاتہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ امر کے ساقط کرنے سے یا بندے کے خود ادا کرنے سے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے جیسے ایمان کیلئے اقرار لسانی کا ہونا، جب بندہ زبان سے اقرار کر لیتا ہے تو وہ بندہ کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے یا امر کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جائے جیسے اکراہ کی حالت میں اللہ تعالیٰ نے اقرار لسانی کو ساقط کر دیا ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کو زبان سے کہنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے دل میں تصدیق قلبی موجود ہو۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا اِذَا وَجِبَتْ الصَّلٰوةُ الْع

محتمل السقوط کے حکم پر متفرع ہونی والا مسئلہ

کہ آدمی اس مامور بہ سے اس وقت تک بری الذمہ نہیں ہو سکتا جب تک اس کو ادا نہ کرے یا کوئی ایسا عارضہ پیش آجائے کہ جس کی وجہ سے مامور بہ آمر کی طرف سے ساقط ہو جائے تو وہ آدمی اس مامور بہ سے بری الذمہ ہو جائے گا، مصنف فرماتے ہیں دوسری قسم کے حکم کی بنا پر ہم نے کہا کہ

جب اول وقت میں نماز واجب ہوگئی وہ ذمے سے دو طریقوں سے ساقط ہو جائے گی ایک تو یہ کہ بندہ اس کو ادا کرے گا تو ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، دوسرا یہ نماز کے آخر وقت میں مکلف پر جنون طاری ہو گیا یا عورت کو حیض یا نفاس جاری ہو گیا کیونکہ ان عوارض کے پیش آنے کی وجہ سے شریعت نے نماز کو ساقط کر دیا ہے،

لیکن اگر نماز کا وقت تک ہو یا پانی معدوم ہو یا ستر ڈھانچنے کیلئے کپڑا معدوم ہو تو ان صورتوں میں نماز ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، بلکہ تنگی وقت کی وجہ سے اگر نماز فوت ہوگئی تو اس کی قضا واجب ہوگی اور اگر پانی معدوم ہو تو تیمم کے ساتھ نماز واجب ہوگی اگر ستر چھانے کیلئے کپڑا معدوم ہو تو تنگ نماز پڑھے، لیکن اس حالت میں بیٹھ کر رکوع، سجدہ کے اشاروں کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہوگا، اگر کھڑے ہو کر رکوع سجدے کے ساتھ نماز پڑھے تو نماز تب بھی جائز ہے۔

وَالنُّوعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ مِثْلُ السَّغِيِّ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ فَإِنَّ السَّغِيَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْحِنًا إِلَى آدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُفْتَاخًا لِلصَّلَاةِ وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ يَسْقُطُ بِسُقُوطِ ذَلِكَ الْوَاسِطَةِ حَتَّى أَنَّ السَّغِيَّ لَا يَجِبُ عَلَى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَغِيَ إِلَى الْجُمُعَةِ فَحَوْلَ مَكْرَهَا إِلَى مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّغِيُّ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُغْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُونُ السَّغِيُّ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذَلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَأَخَذَتْ قَبْلَ آدَاءِ الصَّلَاةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّعًا عِنْدَ وَجُوبِ الصَّلَاةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيدُ الْوُضُوءِ وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا النَّوعِ الْخُذُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْخُذَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الرُّجْرِ عَنِ الْجَنَانَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكُفْرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَزَضْنَا عَذَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ مَا مُوزَا بِهِ فَإِنَّهُ لَوْلَا الْجَنَانَةُ لَا يَجِبُ الْخُذُّ وَلَوْلَا الْكُفْرُ الْمَفْضِيُّ إِلَى الْخَرْبِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ

ترجمہ: مامور بہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ جو بواسطہ غیر کے حسن ہو اور وہ یہ ہے جیسے جمعہ کیلئے سعی اور نماز کیلئے وضو کرنا اس لئے کہ سعی اس واسطہ کی وجہ سے حسن ہے کہ وہ ادائے جمعہ کی طرف پہنچانے والی ہے اور وضو اس واسطہ کی وجہ سے حسن ہے کہ وہ نماز کی چابی ہے اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ مامور بہ ساقط ہو جاتا ہے اس واسطہ کے ساقط ہونے کی وجہ سے، حتیٰ کہ سعی اس شخص پر واجب نہ ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور وضو اس شخص پر واجب نہ ہوگا کہ جس پر نماز واجب نہیں ہے اور اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی پس اس کو زبردستی اٹھالیا گیا دوسری جگہ کی طرف جمعہ کی نماز قائم کرنے سے پہلے تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا، اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں مکلف ہو تو اس سے سعی الی الجمعہ ساقط ہے اور اسی طرح اگر کسی شخص نے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص وجوب صلوٰۃ کے وقت باد وضو ہو تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا،

اور مامور بہ حسن لغیرہ کی اس قسم کے قریب حدود و قصاص اور جہاد بھی ہیں اس لئے کہ حد لگانا حسن ہے جرم سے روکنے کے واسطے سے، اور

جہاد کرنا حسن ہے کفار کے شر اور اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے سے، اور اگر ہم واسطہ کے نہ ہونے کو فرض کر لیں تو یہ مامور بہ باقی نہ رہے گا اس لئے کہ اگر جنایت نہ ہوتی تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر کفر لڑائی کی طرف پہنچانے والا نہ ہوتا تو اس پر جہاد واجب نہ ہوتا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے مامور بہ کی دوسری قسم حسن لغیرہ کو بیان کیا ہے اور اس کے احکام ذکر کئے ہیں۔

تشریح: قوله: النَّوعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ حَسَنًا لِّغَيْرِهِ

قسم ثانی حسن لغیرہ

یہاں سے مصنف مامور بہ کی دوسری قسم حسن لغیرہ کی تعریف کر رہے ہیں کہ مامور بہ کی ذات میں تو کوئی حسن اور خوبی نہ ہو لیکن غیر کی وجہ سے اس میں حسن اور خوبی آگئی ہو جیسے سہمی الی الجمعہ، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”فَاسْتَغُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْنِعَ“ کی وجہ سے مامور بہ ہے لیکن اس کی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ سہمی قدم اٹھانے اور چلنے کا نام ہے لیکن اس میں حسن اور خوبی اس وجہ سے آئی ہے کہ اس کے واسطے سے آدمی نماز جمعہ کو ادا کر لیتا ہے اور جمعہ کا ادا کرنا اصل مقصود ہے جس کا حسن ذاتی ہے اس لئے ادائے جمعہ کے واسطے سے سہمی الی الجمعہ میں بھی حسن آگیا ہے،

اسی طرح نماز کیلئے وضو کرنا، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ“ الی کی وجہ سے مامور بہ ہے، لیکن خود وضو کی ذات میں کوئی حسن اور خوبی نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس میں اعضاء کو شستہ کرنا اور پانی کو ضائع کرنا ہے اس میں عبادت کے معنی نہیں ہیں، لیکن اس میں حسن اس واسطے سے آیا ہے کہ وضو کے ذریعہ نماز پڑھنا جائز ہو جاتا ہے اور وضو چونکہ نماز کی چابی ہے اور نماز کی ذات میں حسن پایا جاتا ہے اس لئے نماز کے واسطے سے وضو میں بھی حسن آگیا ہے۔

قوله: وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ يَسْقُطُ الْع

حسن لغیرہ کا حکم

یہاں سے مصنف مامور بہ حسن لغیرہ کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جس واسطہ کی وجہ سے اس مامور بہ میں حسن آیا ہے اگر وہ واسطہ ساقط ہو جائے تو یہ مامور بہ بھی ساقط ہو جائے گا اگر وہ واسطہ ساقط نہ ہو تو یہ مامور بہ بھی ساقط نہ ہوگا، چنانچہ جس آدمی پر نماز جمعہ واجب نہیں تو اس پر سہمی الی الجمعہ بھی واجب نہیں ہوگی کیونکہ سہمی میں نماز جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے جب نماز جمعہ واجب نہیں تو سہمی بھی واجب نہیں ہوگی، اسی طرح جن لوگوں پر نماز واجب نہیں ہے جیسے حائضہ، نفاس والی عورت اور مجنون، ان پر نماز واجب نہیں تو ان پر وضو بھی واجب نہیں ہوگا، اسی طرح کوئی آدمی نماز جمعہ

کیلئے جا رہا تھا پھر نماز جمعہ سے پہلے اس کو کوئی شخص زبردستی اٹھا کر دوسری جگہ لے گیا پھر نماز جمعہ سے پہلے ہی اس کو چھوڑ دیا گیا تو اس شخص پر دوبارہ سعی الی الجمعہ واجب ہوگی کیونکہ پہلی سعی کا مقصد نماز جمعہ حاصل نہیں ہوا اس لئے دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا،

اور اگر کوئی آدمی جامع مسجد میں معکف ہو تو اس کے ذمہ سے سعی ساقط ہو جائے گی کیونکہ سعی نماز جمعہ کیلئے واجب تھی اور یہاں نماز جمعہ کی ادائیگی کیلئے جامع مسجد میں حاضری بغیر سعی کے حاصل ہے،

اسی طرح اگر کسی شخص نے نماز کیلئے وضو کیا اور نماز ادا کرنے سے پہلے ہی اس کا وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا، کیونکہ وضو سے مقصد نماز کی ادائیگی ہے اور وہ حاصل نہیں ہوئی اس لئے نماز کے مقصد کو حاصل کرنے کیلئے دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص وجوب صلوٰۃ کے وقت با وضو ہو تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں نماز کو ادا کرنا تجدید وضو کے بغیر بھی جائز ہے۔

قوله: وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا النُّوعِ الْخُذُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ الْخ

حدود و قصاص اور جہاد کا حسن لغیرہ کے قریب ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں مامور بہ حسن لغیرہ کے قریب حدود و قصاص اور جہاد ہیں یعنی ان تینوں میں حسن غیر کی وجہ سے آیا ہے اس لئے کہ حد نام ہے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ سزا کا، جو کسی کے معاف کرنے سے معاف نہیں ہوتی جیسے حد زنا، حد خمر، حد قذف وغیرہ اور حد اللہ کے بندوں کو سزا اور عذاب دینا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کام بذاتہ حسن نہیں ہیں لیکن یہ حد انسان کو زنا، شرب خمر وغیرہ سے روکتی ہے لہذا حدود میں جرم کے روکنے کے واسطے کیوجہ سے حسن آیا ہے کیونکہ جب حد مجرم پر جاری ہوتی ہے تو یہ خود مجرم اور اس کی سزا کو دیکھ کر دوسرے لوگ بھی جرم کے ارتکاب سے رک جاتے ہیں اس کے اندر دوسری چیز کے واسطے سے حسن آیا ہے اس لئے حد حسن لغیرہ ہے،

اسی طرح قصاص انسانوں کو قتل کرنے کا نام ہے اور یہ بھی کوئی اچھی بات نہیں ہے لیکن اس میں حسن اس واسطے سے آیا ہے کہ قصاص ظالموں کو قتل سے روکتا ہے اور قصاص سے مقصد دوسرے لوگوں کی زندگی کی حفاظت ہے اس لئے اس میں بھی حسن آ گیا ہے، اسی طرح جہاد کہ اس میں بھی شہروں کو برباد کرنا اور انسانوں کو قتل کرنا ہے اس لئے اس کی ذات میں حسن نہیں ہے، لیکن اس میں اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دور کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے،

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ اگر ہم تھوڑی دیر کیلئے مذکورہ واسطوں کو معدوم فرض کر لیں جن کی وجہ سے حسن آیا ہے تو حدود و قصاص اور جہاد مامور بہ نہیں رہیں گے کیونکہ اگر جرم ہی نہ ہو تو کسی پر حد بھی واجب نہیں ہوگی، اسی طرح لڑائی تک پہنچانے والا کفر کا شر نہ ہو تو پھر جہاد واجب نہ رہے گا لہذا حسن لغیرہ میں بھی اگر واسطہ باقی رہے گا تو مامور بہ باقی رہے گا اگر واسطہ ساقط ہو جائے گا تو مامور بہ حسن لغیرہ ساقط ہو جائے گا۔

فائدہ: مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنف نے حد، قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب کہا اور قریب ہونا اس کے غیر ہونے

پر دلالت کرتا ہے حالانکہ حدود و قصاص اور جہاد عین حسن لغیرہ ہیں اس لئے مصنف گو یوں کہنا چاہئے تھا ”وَكَذَلِكَ الْخُذُودُ وَالْقَصَاصُ وَالْجِهَادُ“

ہو سکتا کہ مصنف نے حدود و قصاص اور جہاد کو حسن لغیرہ کے قریب اس وجہ سے کہا ہے کہ حد، قصاص اور جہاد حسن لغیرہ ہونے میں ناقص ہوں، کیونکہ ان چیزوں کو حاصل کرنے کیلئے مامور بہ کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ حد جاری کرنے سے جنایت سے روکنا اور قصاص کے نافذ کرنے سے ظالموں کو قتل سے روکنا اور جہاد سے کفار کے شر کو دور کرنا اور اعلاء کلمۃ اللہ خود بخود حاصل ہو جاتا ہے بخلاف سعی الی الجمعہ اور وضو یہ مامور بہ ہیں ان کو کرنے سے جمعہ اور نماز خود بخود ادا نہیں ہوتی بلکہ جمعہ اور نماز کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے اور سعی اور وضو کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہے اس لئے سعی اور وضو حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہیں اور حدود اور قصاص و جہاد حسن لغیرہ ہونے میں ناقص ہیں اس لئے ان کو حسن لغیرہ کے قریب کہا۔

فَصْلُ الْوَاجِبِ بِحُكْمِ الْأَمْرِ نَوْعَانِ آدَاءٌ وَقَضَاءٌ فَالْآدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ ثُمَّ الْآدَاءُ نَوْعَانِ كَأَمْلُ وَقَاصِرُ فَالْكَامِلُ مِثْلُ آدَاءِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ أَوْ الطَّوَافِ مُتَوَضِّعًا وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا افْتَضَاهُ الْعَقْدُ إِلَى الْمُشْتَرِي وَتَسْلِيمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنِ الْمَغْضُوبَةَ كَمَا غَضَبَهَا وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بِهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا الْغَاصِبُ إِذَا بَاعَ الْمَغْضُوبَ مِنَ الْمَالِكِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ بِخُرُجٍ عَنِ الْعَهْدَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَيَلْفُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَلَوْ غَضَبَ طَعَامًا فَأَطْعَمَهُ مَالِكًا وَهُوَ لَا يَذِرِي أَنَّهُ طَعَامُهُ أَوْ غَضَبَ ثَوْبًا فَأَلْبَسَهُ مَالِكًا وَهُوَ لَا يَذِرِي أَنَّهُ ثَوْبُهُ يَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَالْمُشْتَرِي فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ أَعَارَ الْمَبِيعَ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ اجْرَهُ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَيَلْفُو مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِهِ

ترجمہ: امر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء، پس اداء عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام ہے، اور قضاء نام ہے مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا، پھر اداء کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر، پس اداء کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں باجماعت ادا کرنا ہے یا باضو طواف کرنا ہے اور بیع کو سالم من العیب مشتری کی طرف سپرد کرنا ہے جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے اور غاصب کا عین مقصود یہ کہ اس طرح سپرد کرنا ہے جس طرح کہ اس نے غصب کیا تھا، اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ادائے کامل کے ذریعے ذمہ داری سے نکلنے کا حکم دیا جائے گا اسی بنا پر ہم نے کہا ہے جب غاصب نے مقصود بہ چیز کو مالک پر فروخت کر دیا یا مقصود بہ چیز کو اس کے پاس رهن رکھ دیا یا اس کو مالک کیلئے بہہ کر دیا اور اس کو مالک کی طرف سپرد کر دیا تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا اور یہ بیع اور رهن وغیرہ اس کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور جس بیع، ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گی اور اگر غاصب نے کھانے کی کوئی چیز غصب کی پھر وہ اس کے مالک کو کھلا دی اور مالک

نہیں جانتا کہ یہ اسی کی کھانے کی چیز ہے، یا اس نے کپڑا نصب کیا پھر اسے اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ یہ اس کا کپڑا ہے، تو یہ مالک کے حق کو ادا کرنا ہوگا، اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری نے اگر بیع بائع کو عاریت پر دیدی یا اس کو بائع کے پاس رہن رکھ دیا یا اسے بائع کو اجرت پر دیدیا یا اس کو بائع کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس کو بائع کیلئے ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ بائع کے حق کو ادا کرنا ہوگا اور جس بیع، ہبہ وغیرہ کی اس نے تصریح کی ہے وہ لغو ہو جائے گی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے مامور بہ کی ادائیگی کے اعتبار سے دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) اداء (۲) قضاء، پھر ادا کی دو قسمیں ادائے کامل اور ادائے قاصر کو بیان کیا ہے پھر ادائے کامل کا حکم اور ادائے کامل پر مفرع ہونے والے تین مسائل ذکر کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: اَلْوَجِبُ بِحُكْمِ الْأَمْرِ نَوَاعِنِ الْخ

مامور بہ کی اقسام

یہاں سے مصنف "مامور بہ کی ادائیگی کے اعتبار تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ امر کے ذریعے جو واجب ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء، اور مصنف کے قول "بِحُكْمِ الْأَمْرِ" میں اضافت بیان یہ ہے اور اضافت بیان یہ وہ ہوتی ہے کہ جو مضاف الیہ کے بیان اور وضاحت کیلئے ہو، تو بحکم الامر کا مطلب یہ ہوا کہ خود امر سے ثابت ہونے والے حکم کی دو قسمیں ہیں اداء اور قضاء۔

قولہ: فَالْأَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ الْخ

اداء کی تعریف: ادا کہتے ہیں کہ عین واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، یعنی امر کے ذریعے جو چیز واجب ہوئی ہے بعینہ اس کو اس کے مستحق کی طرف ادا کرنا ہے، واجب اگر حقوق اللہ میں سے ہے تو اس کے مستحق اللہ تعالیٰ ہیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ کو اپنے وقت میں ادا کرنا، اور اگر واجب حقوق العباد میں سے ہے تو اس کا مستحق بندہ ہے جیسے مقصوبہ چیز کو مالک کی طرف لوٹا دینا، تو غاصب کا یہی مقصوبہ چیز کو مالک کی طرف لوٹا دینا اداء ہے۔

قولہ: وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ الْخ

قضاء کی تعریف: قضاء کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کر دینا، یعنی واجب کی طرح کوئی چیز اس کے حق دار کی طرف

ادا کرنا، جیسے نماز کو اس کے وقت کے بعد ادا کرنا یعنی ظہر کی نماز اگر اپنے وقت سے فوت ہوگئی ہے تو پھر وقت کے بعد پڑھنا قضاء ہے یا جیسے غاصب نے مقصود چیز تلف کردی تو اسی طرح کی چیز یا اس کی قیمت کو مالک کی طرف ادا کرنا قضاء ہے۔

ترجمہ: ثُمَّ الْاِذَا نَوَّعَانَ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ الْخ

اداء کی اقسام

یہاں سے مصنف اداء کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں کہ اداء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر

(۱) **قسم اول اداء کامل:** اداء کامل کہتے ہیں کہ مامور بہ کو اس کی تمام صفات کے ساتھ ادا کرنا یعنی مامور بہ بندے کے ذمہ جن صفات کے ساتھ واجب ہوا تھا اس کو انہی صفات کے ساتھ اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا اور اس کو اسی طریقہ پر ادا کرنا جس طریقہ پر مشروع کیا گیا تھا اداء کامل کہلاتا ہے جیسے نماز کو باجماعت اس کے وقت میں ادا کرنا۔

(۲) **قسم ثانی اداء قاصر:** اداء قاصر کہتے ہیں کہ مامور بہ کو اس کی صفات میں کمی کر کے ادا کرنا، یعنی عین واجب کو ایسے نقصان کے ساتھ ادا کرنا کہ وہ نقصان اس کی صفت میں ہو ذات میں نہ ہو جیسے نماز کو اس کے وقت میں بغیر جماعت کے ادا کرنا۔

ترجمہ: وَمِثْلُ اِذَا الصَّلَاةُ فِي وَفَّقَهَا الْخ

اداء کامل کی مثالیں

یہاں سے مصنف اداء کامل کی چار مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

(۱) **مثال اول:** جیسے فرض نماز کو اس کے اپنے وقت میں جماعت کیساتھ ادا کیا جائے، اگر نماز اپنے وقت میں بغیر جماعت کے پڑھی تو یہ اداء کامل نہیں ہوگی کیونکہ نماز جن حقوق اور صفات کے ساتھ واجب ہوئی تھی ان صفات کے ساتھ مستحق کے سپرد نہیں ہوئی۔

(۲) **مثال ثانی:** اداء کامل کی دوسری مثال با وضو بیت اللہ کا طواف کرنا ہے جیسا کہ ایک حدیث شریف میں ”الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ غَيْرَ اَنْتُمْ تَتَكَلَّمُونَ فِيْهِ“ کہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے یعنی جس طرح نماز طہارت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اسی طرح بیت اللہ کا طواف بھی طہارت اور وضو کے ساتھ ادا کیا جائے گا، لیکن طواف میں ضرورت بات کر سکتے ہیں اور نماز میں کسی قسم کی بات نہیں کر سکتے، اگر طواف با وضو کریں تو یہ ادا کامل ہے کیونکہ اسی صفت پر مستحق کی طرف سپرد کیا جا رہا ہے جس صفت پر واجب ہوا تھا اور اگر بغیر وضو کے طواف کریں تو یہ اداء کامل

نہیں ہوگی بلکہ قاصر ہوگی یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ کی ہیں۔

(۳) مثال ثالث: اداء کامل کی تیسری مثال بیع صحیح سالم مشتری کی طرف سپرد کرنا ہے جیسا کہ عقد بیع اس کا تقاضا کرتا ہے یعنی بیع کا جس صفت اور جس حالت پر بائع اور مشتری کے درمیان عقد ہوا تھا اسی حالت اور صفت پر مشتری کی طرف سپرد کرنا اداء کامل ہے، اگر اس میں کچھ نقصان پیدا ہو گیا پھر بائع نے اسے مشتری کی طرف سپرد کیا تو یہ ادا کامل نہیں کی بلکہ اداء قاصر ہوگی۔

(۴) مثال رابع: ادائے کامل کی چوتھی مثال غاصب کا عین مقصود کو مالک کی طرف ادا کرنا جیسا کہ اس نے غصب کیا تھا، یعنی غاصب نے مقصود چیز جس حالت پر غصب کی تھی بعینہ اسی حالت میں مالک کی طرف سپرد کرنا یہ اداء کامل ہے اور اگر اس میں کوئی نقصان اور تبدیلی آگئی تو اس حالت کے ساتھ ادا کرنا یہ اداء کامل نہیں بلکہ قاصر ہوگی۔

قوله: وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوجِ الْخ

اداء کامل کا حکم

یہاں سے مصنفؒ ادائے کامل کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ ادائے کامل کی صورت میں بندہ اداء کرنے سے واجب کی ذمہ داری سے سبکدوش اور بری الذمہ ہو جاتا ہے جیسے نماز اپنے وقت میں باجماعت ادا کر لی اور بیت اللہ کا طواف با وضو کر لیا تو بندہ واجب کی ذمہ داری سے نکل گیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب کردہ حکم سے سبکدوش ہو گیا۔

قوله: وَعَلَى هَذَا قُلْنَا الْغَاصِبُ إِذَا بَاعَ الْخ

اداء کامل کے حکم پر متفرع تین مسائل

یہاں پر مصنفؒ نے اداء کامل کے حکم پر تین مسائل متفرع کئے ہیں۔

(۱) مسئلہ اولی: جب غاصب نے بعینہ مقصود چیز کو مالک کے ہاتھ فروخت کر دیا یا مالک کے پاس رہن رکھ دی یا مالک کو ہبہ کر کے اس کے سپرد کر دی تو غاصب اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا اور یہ عین مقصود کی اداء ہی سمجھی جائے گی لہذا یہ بیع، رہن اور ہبہ سے مالک کے حق کو ادا کرنے والا ہوگا اور جس بیع، رہن اور ہبہ کی اس نے صراحت کی ہے وہ لغو ہو جائے گی، کیونکہ غاصب اس چیز کا مالک ہی نہیں تھا اس لئے اس کی طرف سے یہ تصرفات بھی صحیح نہ ہوں گے۔

قوله: وَلَوْ غَضِبَ طَعَامًا فَأَطَعَمَهُ مَا لَكُمْ عَلَيْهِ

(۲) **مسئلہ ثانیہ:** اگر غاصب نے کھانے کی کوئی چیز مثلاً سیب غصب کئے پھر وہ سیب مالک کو کھلا دئے حالانکہ مالک کو معلوم ہی نہیں کہ یہ سیب اس کے ہیں، یا اس نے کوئی چادر غصب کی پھر وہی چادر مالک کو پہنا دی حالانکہ مالک کو پتہ ہی نہیں کہ یہ اس کی غصب کردہ چادر ہے تو ان دونوں صورتوں میں غاصب، مالک کے حق کو ادا کرنے والا ہوگا اور غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اور یہ عین مغصوبہ کی ادا ہی سمجھی جائے گی اور غاصب نے مالک کو جو کھلائے اور پہنائے کا عنوان اختیار کیا ہے وہ عنوان لغو ہو جائے گا۔

قوله: وَالْمُشْتَرَى فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ

(۳) **مسئلہ ثالثہ:** اگر مشتری نے بیع فاسد کے ذریعے کوئی چیز خریدی اور بیع فاسد میں بیع کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اس نے بیع کو ختم نہیں کیا لیکن مشتری نے وہ بیع بائع کو عاریتاً دیدی، یا بائع کے پاس اس بیع کو رہن رکھ دیا، یا مثلاً گھوڑا تھا وہ بائع کو کرایہ پر دیدیا، یا بائع کے ہاتھ پر بیع کو فروخت کر دیا، یا بائع کو ہبہ کر دیا اور بائع نے اس پر قبضہ بھی کر لیا، تو ان تمام مذکورہ صورتوں میں مشتری بائع کا حق ادا کرنے والا ہوگا اور مشتری بری الذمہ ہو جائے گا اور مشتری نے بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کا جو عنوان اختیار کیا تھا وہ لغو ہو جائے گا اور بائع کو جب اس کا حق پہنچ گیا ہے اب اس پر ضروری ہے کہ مشتری کے ثمن کو واپس کرے۔

فائدہ: یہاں بیع فاسد کا ذکر ہوا اسلئے اس کی تعریف کو جاننا ضروری ہے بیع فاسد وہ ہوتی ہے کہ جس میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو تقاضا عقد کے خلاف ہو اور اس میں بائع یا مشتری یا بیع میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو جیسے بائع نے باندی کو ایسی شرط پر بیچا کہ تم اس کو خریدنے کے بعد آزاد کرو گے تو یہ بیع فاسد ہے،

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنا ضروری ہوتا ہے اب مشتری کو چاہئے کہ بیع واپس کر کے اپنا ثمن واپس لے لے۔

وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيمُ غَيْرِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِي صِفَتِهِ نَحْوُ الصَّلَوةِ بِذَوْنِ التَّغْدِيلِ الْأَزْكَانِ أَوْ الطَّوَافِ مُخَذَّاتًا وَرَدِّ الْمَبِيعِ مُشْغُولًا بِالذِّئِينَ أَوْ بِالْجَنَائَةِ وَرَدِّ الْمَغْضُوبِ مَبَاعِ الدِّمِّ بِالْقَتْلِ أَوْ مُشْغُولًا بِالذِّئِينَ أَوْ الْجَنَائَةِ بِسَبَبِ عِنْدِ الْغَاصِبِ وَأَدَاءُ الرُّيُوفِ مَكَانَ الْجَبَاوِ إِذَا لَمْ يَغْلَمْ الدَّائِرُ ذَلِكَ وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ إِنْ أَمَكَّنْ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجِبُ بِهِ وَإِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِي الْإِفْمِ وَعَلَى هَذَا إِذَا تَرَكَ تَغْدِيلَ الْأَزْكَانِ فِي بَابِ الصَّلَوةِ لَا يَمُكِّنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ إِذْ لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَوةَ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَضَاهَا فِي غَيْرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ لَا يُكَبِّرُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا وَقُلْنَا فِي تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوتِ وَالتَّشَهُدِ وَدُكْبَرَاتِ الْعِيدَيْنِ أَنَّهُ يَنْجِبُ بِالسَّهْوِ

وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرَضِ مُحْدَثًا يَنْجِبُ ذَلِكَ بِالدَّمِّ وَهُوَ مِثْلُ لَهُ شَرْعًا وَعَلَى هَذَا لَوْ أَذَى زَيْفًا مَكَانَ جَبْدٍ فَهَلْكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَيْءٌ لَهُ عَلَى الْمَذْيُونِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِحِفَةِ الْجُودَةِ مُنْقَرِدَةً حَتَّى يُمَكِّنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مُبَاحَ الدَّمِّ بِجَنَائِيَةِ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَإِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوْ الْمُشْتَرَى قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرَى الْغَاصِبُ بِإِعْجَابِ أَصْلِ الْإِدَاءِ وَإِنْ قُتِلَ بِطَلْكَ الْجَنَائِيَةِ اسْتَنَّدَ الْهَلَكَ إِلَى أَوَّلِ سَبَبِهِ فَصَارَ كَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ الْإِدَاءُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْمَغْضُوبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفَعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَنْبِرُ الْغَاصِبُ غَنِ الصَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

ترجمہ: اور بہر حال اداء قاصر سو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ سپرد کرنا ہے جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا یا بغیر وضو کے طواف کرنا اور مجمع کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ قرض یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اور مغضوب کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ قتل کی وجہ سے مباح الدم ہو یا دین یا جنایت کی وجہ سے مشغول ہو، ایسے سبب سے کہ جو غاصب کے پاس پایا گیا ہو، اور کھرے دراہم کی جگہ کھوئے دراہم کا ادا کرنا بشرطیکہ قرض دینے والا اس کو نہ جانتا ہو، اور اس نوع کا حکم یہ ہے اگر مثل کے ذریعہ نقصان کو پورا کرنا ممکن ہو تو مثل کے ساتھ اس کی تلافی ہو جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ میں (یعنی گناہ ساقط نہیں ہوگا) اور اداء قاصر کے اسی حکم کی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس نقصان کو مثل کے ساتھ پورا کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے لہذا تعدیل ارکان ساقط ہو جائے گا اور اگر کسی نے ایام تشریق میں نماز کو چھوڑ دیا پھر اس کی قضا یا ام تشریق کے علاوہ کسی دن کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ غیر ایام تشریق میں اونچی آواز سے تکبیر کہنا شرعاً ثابت نہیں ہے،

اور ہم نے کہا کہ سورہ فاتحہ، دعائے قنوت، تشہد اور تکبیرات عیدین کو چھوڑ دینے میں بیشک یہ نقصان مجیدہ سہو سے پورا ہو جائے گا، اور اگر کسی نے بے وضو طواف فرض کیا تو یہ نقصان دم کے ساتھ پورا ہو جائے گا اور یہ دم اس کی کا شرعاً مثل ہے،

اور اداء قاصر کے اسی حکم پر اگر کسی نے کھوئے دراہم ادا کیے کھرے دراہم کی جگہ اور وہ کھوئے دراہم قابض کے پاس ہلاک ہو گئے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کیلئے مدیون پر کچھ واجب نہیں ہوگا کیونکہ تباہ صفت جودت کا کوئی مثل نہیں ہے یہاں تک کہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو، اور اگر غاصب یا بائع نے ایسا غلام سپرد کیا جو ایسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہوا ہے جو جنایت غاصب کے پاس یا بائع کے پاس عقد بیع کے بعد تحقق ہوئی ہے، پس اگر وہ غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے پاس سپرد کرنے سے پہلے تو اس مشتری پر ثمن لازم ہو جائے گا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہو جائے گا اور اگر اس غلام کو اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو اس کا ہلاک ہونا منسوب ہوگا اس کے پہلے سبب کی طرف تو یہ ایسا ہو گیا کہ گویا سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اور مغضوبہ باندی کو جب واپس کیا گیا در آنحالیکہ وہ حاملہ ہو ایسے فعل سے کہ جو غاصب کے پاس ہو پھر وہ مالک کے پاس ولادت کی وجہ سے مرگئی تو غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے اداء قاصر کی تعریف اور اس کی مثالیں اور اس کا حکم بیان کیا ہے اور اداء قاصر کے حکم پر مقرر ہونے والے چند مسائل بیان کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيْمُ الْخ

اداء قاصر کی تعریف: اداء قاصر یہ ہے کہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ اس کے مستحق کے سپرد اور حوالے کرنا، اداء قاصر میں ذات کے اعتبار سے تو کوئی کمی نہیں ہوتی البتہ صفات کے اعتبار سے کمی ہوتی ہے جیسے نماز کو اس کے وقت میں بغیر جماعت کے ادا کرنا۔

قولہ: نَحْوُ الصَّلَاةِ بِذُنِّ التَّغْدِيلِ الْأَزْكَانِ الْخ

اداء قاصر کی مثالیں

مصنف نے اداء قاصر کی پانچ مثالیں بیان کی ہیں پہلی دو مثالیں حقوق اللہ میں سے اور آخری تین حقوق العباد میں سے ہیں۔

(۱) **اداء قاصر کی مثال اول:** کہ نماز کو بغیر تعدیل ارکان کے ادا کرنا، حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے اگر کسی نے تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا نماز تو ہو جائے گی لیکن اداء قاصر ہوگی، لیکن حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تعدیل ارکان فرض ہے لہذا اگر کسی نے تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس کی نماز ہی باطل ہو جائے گی۔

(۲) **اداء قاصر کی مثال ثانی:** اداء قاصر کی دوسری مثال بے وضو بیت اللہ کا طواف کرنا ہے جس طرح نماز کیلئے وضو ضروری ہے اسی طرح بیت اللہ کا طواف کرنا بھی وضو کے ساتھ واجب ہے جیسا کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے جس کا مفہوم ہے کہ ”بیت اللہ کا طواف کرنا نماز کی طرح ہے“ اور اگر طواف بغیر وضو کے کیا تو طواف کی صفت میں کمی کردی گئی اس لئے یہ اداء قاصر کہلائے گا۔

(۳) **اداء قاصر کی مثال ثالث:** کہ بائع نے مشتری کو غلام بیچا اس وقت غلام پر نہ تو کوئی قرضہ تھا اور نہ ہی اس نے کوئی جنایت کی تھی لیکن مشتری نے غلام پر قرضہ نہیں کیا تھا ابھی وہ بائع ہی کے پاس تھا اور اس غلام نے کوئی عقد کیا جس کی وجہ سے اس پر قرضہ آگیا یا اس نے ایسی جنایت کا ارتکاب کیا کہ اس جنایت کی ضمان غلام پر واجب ہوگئی اب اگر بائع یہی غلام مشتری کے سپرد کرتا ہے تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ غلام کی صفت میں نقصان آگیا کیونکہ بیع کے وقت اس غلام پر ذین اور تاوان نہیں تھا اب یہ غلام قرضہ اور جنایت کے ساتھ مشغول ہے۔

(۴) **اداء قاصر کی مثال رابع:** کہ غاصب نے عیوب سے پاک غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے پاس کسی کو قتل کر دیا

جس کی وجہ سے وہ غلام قصاص کے طور پر مباح الدم ہو گیا یا اس غلام نے غاصب کے پاس کسی سے کوئی عقد کیا جس کی وجہ سے اس پر دین آ گیا یا کسی کا نقصان کیا اور اس پر تاوان واجب ہو گیا اب غاصب یہی غلام مالک کو واپس کرتا ہے تو یہ سپرد کرنا اداءِ قاصر ہوگا کیونکہ غلام کی صحیح سالم ہونے کی صفت میں نقصان آ گیا ہے۔

(۵) اداءِ قاصر کی مثال خامس: ایک آدمی نے دوسرے کو قرض کے طور پر کھرے درہم دئے مدیون نے بعد میں کھوئے درہم واپس دئے اور دائن کو ان کے کھوئے ہونے کا علم نہ ہوا اور اس نے کھرے درہم کی جگہ کھوئے ہی رکھ لئے تو یہ اداءِ قاصر ہوگی کیونکہ درہم کے کھرے ہونے کی صفت میں نقصان آ گیا ہے۔

قوله: وَحُكْمُ هَذَا النُّوعِ أَنَّهُ إِنْ أَفْكَنَ الْخ

اداءِ قاصر کا حکم

یہاں سے مصنفؒ اداءِ قاصر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جس وصف میں کمی ہوئی ہے اگر شریعت کی طرف سے اس کے تدارک کا کوئی قرینہ ممکن ہو اور مثل کے ذریعہ نقصان ممکن ہو تو مثل کے ذریعہ اس نقصان کو پورا کیا جائے گا اگر مثل کے ذریعہ نقصان پورا نہ ہوتا ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا یعنی نقصان کی وجہ سے اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی لیکن آخرت میں گناہ باقی رہے گا اور اس نقصان کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيلَ الْأَرْكَانِ الْخ

اداءِ قاصر کے حکم پر متفرع ہونیوالے مسائل

(۱) مسئلہ اولی: اگر کسی شخص نے نماز میں تعدیل ارکان کو چھوڑ دیا تو اس کا تدارک مثل کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندے کے پاس تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے تو اس لئے تعدیل ارکان کے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا اور تعدیل ارکان کے ترک کی وجہ سے سوائے گناہ کے اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔

(۲) مسئلہ ثانیہ: اگر کسی شخص کی ایام تشریق میں نماز فوت ہوگئی اور اس نے ایام تشریق کے بعد نماز کی قضا کی تو نماز کی قضا کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ ایام تشریق کے علاوہ میں نماز کے بعد شرعاً جہر کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں ہے اگر نماز کے بعد تکبیر تشریق آہستہ پڑھتا ہے تو یہ ذکر ہوگا تکبیر تشریق نہیں ہوگی، کیونکہ تکبیر تشریق تو جہراً ہوتی ہے سرانہیں ہوتی، اب تکبیر تشریق کے نقصان کی تلا فی مثل کے ساتھ ممکن نہیں ہے لہذا اس

نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن گناہ ساقط نہیں ہوگا، ہاں اگر توبہ کرے تو توبہ سے گناہ معاف ہو جائے گا یہ دو مسئلے تو وہ تھے کہ جہاں مثل کے ساتھ تدارک ممکن نہیں تھا اس لئے نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

قوله: وَقُلْنَا فِي تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ الخ

(۳) **مسئلہ ثالثہ:** اب دو مسئلے مصنفؒ نے ادائے قاصر کے حکم پر ایسے متفرع کئے ہیں جہاں نقصان کی تلافی کرنا مثل شرعی کے ساتھ ممکن ہے اس لئے اس نقصان کو مثل شرعی کے ساتھ پورا کیا جائے گا، کہ اگر کسی شخص نے نماز میں بھول کر سورہ فاتحہ اور دعائے قنوت، تشہد یا عیدین کی واجب تکبیرات چھوڑ دیں تو اس کا نقصان سجدہ سہو کے ساتھ پورا کیا جائے گا کیونکہ شریعت نے واجبات نماز کا مثل سجدہ سہو کو قرار دیا ہے اس لئے سجدہ سہو ان کی مثل شرعی ہے لہذا نقصان کی تلافی سجدہ سہو کے ساتھ پوری ہو جائے گی۔

(۴) **مسئلہ رابعہ:** اسی طرح اگر کسی شخص نے طواف زیارت بے وضو کر لیا تو طواف کی صفت میں اس نے نقصان پیدا کر دیا تو اس نقصان کو دم یعنی بکری وغیرہ ایک جانور کو ذبح کر کے پورا کیا جائے گا، کیونکہ شریعت نے حج میں واجبات کا مثل دم کو قرار دیا ہے لہذا حج میں واجب کو چھوڑنے سے دم لازم ہو جائے گا چنانچہ دم دینے سے وہ آدمی بری الذمہ ہو جائے گا۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ أَدَّىٰ زَيْفًا مَكَانَ جَبَدٍ الخ

اداءِ قاصر کے حکم پر متفرع مسائل

یہاں سے مصنف اداءِ قاصر کے حکم پر تین مسائل متفرع کر رہے ہیں کہ اگر مثل کے ذریعہ نقصان کی تلافی ممکن ہو تو تلافی کی جائے گی خواہ وہ مثل عقلی ہو یا مثل شرعی ہو لیکن اگر کسی بھی مثل کے ساتھ نقصان کو پورا کرنا ممکن نہ ہو تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن گناہ ساقط نہیں ہوگا اسی اصول پر تین مسائل متفرع کئے ہیں۔

مسئلہ اولی: اگر کسی آدمی پر جید دراہم واجب تھے لیکن اس نے کھوئے دراہم ادا کئے پھر کھوئے دراہم قابض کے پاس ہلاک ہو گئے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقروض پر دائن کیلئے کوئی چیز واجب نہیں ہوگی یعنی مدیون نے وصف جودت کا جو نقصان کیا ہے اس کے بدلہ میں مدیون پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ تھا وصف جودت کا کوئی مثل نہیں ہے نہ مثل عقلی اور نہ مثل شرعی، مثل عقلی تو اس لئے نہیں ہے کہ کھرا ہونا ایک وصف ہے اور وہ عرض ہے اور عرض کا قیام بذاتہا محال ہے لہذا عرض کو عین سے جدا کرنا ناممکن ہوگا اور مثل شرعی بھی نہیں ہے اس لئے کہ دراہم اشیاء ربویہ میں سے ہیں اور اموال ربویہ میں جودت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے ”جَبَدُهَا وَزَوَيْفُهَا سَوَاءٌ“ کہ کھرا اور کھونا ہونا برابر ہے، لہذا صفت جودت کا کوئی مثل نہیں تو نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن مدیون کے ذمہ سے گناہ ساقط نہیں ہوگا۔

قوله: وَلَوْ سَلَّمُ الْعَنْدَ مُبَاخَ الدَّمِ الْع

مسئلہ ثانیہ: ایک شخص نے غلام غصب کیا پھر اس غلام نے غاصب کے پاس ایسی جنایت کی کہ وہ غلام مباح الدم ہو گیا اس کے بعد غاصب نے اس مباح الدم غلام کو مالک کے سپرد کر دیا، یا مشتری نے جس وقت غلام خریدا اس وقت اس غلام نے کوئی جنایت نہیں کی تھی اور معصوم الدم تھا، لیکن بائع نے جب غلام مشتری کو سپرد کیا تو وہ بائع کے پاس جنایت کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو چکا تھا کہ وہ مرتد ہو گیا یا اس غلام نے کسی کو عمداً قتل کر دیا تھا اس کے بعد بائع نے وہ غلام مشتری کے حوالہ کر دیا، تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ بوقت غصب یا بوقت بیع، صفت کا یہ نقصان نہیں تھا اور صفت کے اس نقصان کا نہ کوئی مثل عقلی ہے اور نہ کوئی مثل شرعی، اس لئے غاصب اور بائع سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اب وہ غلام مالک یا مشتری کے پاس قصاص کیلئے ولی مقتول کو دینے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو مشتری پر ثمن لازم ہو جائے گا اور غاصب اصل ادا کے اعتبار سے بری ہو جائے گا اور اگر اس جنایت کی وجہ سے مالک کے پاس پہنچنے کے بعد غلام کو قصاص میں قتل کر دیا گیا تو غاصب کی طرف سے ادا نہیں پایا گیا لہذا غاصب پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، یا اسی طرح وہ غلام مشتری کے پاس پہنچنے کے بعد قصاص میں قتل کر دیا گیا تو مشتری پر ثمن واجب نہیں ہوگا لہذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کا یہ قتل اس جنایت کی طرف منسوب ہوگا جو جنایت غاصب اور بائع کے پاس پائی گئی ہے تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے پورا ثمن وصول کرے گا۔

قوله: وَالْمَغْضُوبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا الْع

مسئلہ ثالثہ: اگر کسی شخص نے باندی غصب کی تو وہ حاملہ نہیں تھی، لیکن وہ غاصب کے پاس حاملہ ہو گئی خواہ غاصب کے زنا کی وجہ سے یا دوسرے کے زنا کی وجہ سے، اس کے بعد غاصب نے وہ باندی مالک کو واپس کر دی تو یہ اداء قاصر ہے اور اس نقصان کا مثل شرعی اور عقلی نہیں ہے اس لئے غاصب کے ذمہ سے نقصان ساقط ہو جائے گا صرف گتہ گار ہوگا کیونکہ حرام وطی کی ہے لیکن اگر مالک کے پاس حمل کی ولادت کی وجہ سے وہ مر گئی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب باندی کے ضمان سے بری الذمہ نہیں ہوگا بلکہ غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ باندی کی موت کا سبب حمل ہوا اور یہ غاصب کے پاس حاصل ہوا ہے تو ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ سپرد کرنا پایا ہی نہیں گیا اور باندی غاصب کے پاس ہلاک ہوئی ہے لہذا غاصب ہی باندی کا ضمان دینگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باندی کی ہلاکت کا سبب ولادت ہے نہ کہ حمل اور ولادت مالک کے پاس پائی گئی ہے لہذا باندی کی ہلاکت کا ذمہ دار مالک ہوگا نہ کہ غاصب، اس لئے صاحبینؒ کے نزدیک غاصب پر باندی کی قیمت کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

ثُمَّ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْأَدَاءِ وَلِهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ أَرَادَ الْمُودِعُ وَالْوَكِيلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ وَيُدْفَعَ مَا يَمَازِلُهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَ

الْزَكَّ فِيهِ وَبِإِعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْإِدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْغَيْنِ الْمَغْضُوبَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاجْشًا وَيَجِبُ الْأَرْضُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلَى هَذَا لَوْ غَصَبَ حَنْطَةً فَطَحَنَهَا أَوْ سَاجَةً فَبَنَى عَلَيْهَا دَارًا أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَّاهَا أَوْ عَتَبًا فَعَصَرَهَا أَوْ حَنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتِ الزَّرْعُ كَانَ ذَلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ وَقُلْنَا جَمِيعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيَمَةِ وَلَوْ غَصَبَ قِصَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ أَوْ نَبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيرَ أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرُّوَايَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهُ أَوْ غَزَلَ فَنَسَجَهُ لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرُّوَايَةِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا مَسْئَلَةٌ الْمَضْمُونَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْضُوبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ

ترجمہ: پھر اصل اس اداء اور قضا کے باب میں ادا ہے خواہ کامل ہو یا ناقص، اور قضا کی طرف اسی وقت رجوع کیا جائے گا جب کہ ادا سعید ہو جائے اور اسی اصل کی وجہ سے مال متعین ہو جاتا ہے امانت، وکالت اور غصب میں، اور اگر مودع اور دکیل اور غاصب نے یہ ارادہ کیا ہو کہ وہ اپنے مال کو روک لے اور اس چیز کی مثل واپس کرے تو اس کو یہ حق حاصل نہ ہوگا، اور اگر کسی نے کوئی چیز بیچی اور مشتری کے سپرد کی پھر اس میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو اس چیز کے لینے اور چھوڑنے میں اختیار حاصل ہوگا۔

اور اسی اعتبار سے کہ اصل اداء ہی ہے حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغضوبہ کا واپس کرنا واجب ہے اگرچہ وہ مغضوبہ چیز غاصب کے قبضہ میں بہت زیادہ بدل چکی ہو اور نقصان کی وجہ سے غاصب پر تاوان واجب ہوگا، اور اسی اصول کی بنا پر اگر کسی نے گندم کو غصب کیا پھر اس کو پیس دیا یا ساگوں کی لکڑی غصب کی پھر اس پر گھر تعمیر کر ڈالیا یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا اور اس کو بھون دیا، یا انگور غصب کئے پھر ان کو نچوڑ دیا یا گندم غصب کی پھر اس کو کھیتی میں بودیا اور وہ کھیتی اگ آئی تو یہ ساری چیزیں حضرت امام شافعی کے نزدیک مالک ہی کی ہوں گی اور ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری چیزیں غاصب کی ہوں گی اور اس پر قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا،

اور اگر غاصب نے چاندی غصب کی اور اس کو ذبح کر درہم بتائے یا سونے کی ڈلی غصب کی اور اس نے اس سے دینار بتائے یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر کسی نے روٹی غصب کی پھر اس کو کات لیا یا کاتی ہوئی روٹی غصب کی پھر اس کا کپڑا بنا لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا، اور اسی سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوگا، اور اسی لئے حضرت امام شافعی نے ارشاد فرمایا ہے کہ اگر عبد مغضوب ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ مالک اس غلام کا تاوان لے چکا تھا تو وہ غلام مالک کی ملک میں ہی ہوگا اور مالک پر ضروری ہوگا اس غلام کی قیمت کا واپس کرنا جو غاصب سے لے چکا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اداء اور قضا میں سے ادا کی حیثیت کو بیان کیا ہے کہ اصل اداء ہے خواہ وہ اداء کامل ہو یا ناقص، اور پھر اس مذکورہ اصول پر حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام شافعی کا اختلاف ذکر کیا ہے اور اسی اختلاف پر چند مسائل

متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: ثُمَّ الْأَصْلُ فِي هَذَا لُبَابِ الْعِ

اداء اور قضاء کے باب میں اداء کا اصل ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اداء اور قضا کے باب میں اصل ادا ہے خواہ وہ اداء کامل ہو یا اداء ناقص ہو، جب تک اداء کی ان دونوں قسموں میں سے جس قسم پر بھی عمل کرنا ممکن ہو اس پر ہی عمل کیا جائے گا، لیکن جب اداء کامل یا قاصر پر عمل کرنا ممکن نہ ہو پھر قضا کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ قضا ادا کا خلیفہ ہے اور بدل ہے، اور خلیفہ اور بدل پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب اصل پر عمل کرنا محذور ہو لہذا جب تک ادا پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

قوله: وَلِهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ الْعِ

اداء کے اصل ہونے پر متفرع مسائل

(۱) **مسئلہ اولیٰ:** مذکورہ ضابطہ پر مصنف فرماتے ہیں کہ ودیعت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا، کہ مودع کے پاس مال ودیعت موجود ہے اور وکیل کے پاس مالک کا مال موجود ہے اور غاصب کے پاس مال مغصوب موجود ہے جب تک یہ مال ان کے پاس بحیثیت موجود ہیں اس وقت تک ان کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ یہ مال خود استعمال کر کے ان کی مثل واپس کر دیں بلکہ اس عین مال کو واپس کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ ودیعت کا مال اور وکالت کا وہ مال جن میں وکیل نے ابھی تک تصرف نہیں کیا اور غاصب نے مغصوبہ مال میں تصرف نہیں کیا، مودع، مغصوب منہ اور موزکل کو واپس کرنا اداء ہے اور اس کی مثل واپس کرنا قضا ہے اور جب تک ادا پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ ثانیہ: اسی طرح مشتری نے جس وقت بیع کی، اس وقت بیع میں ظاہراً کوئی عیب نہیں تھا لیکن قبضہ کے بعد معلوم ہوا کہ اس کے اندر ایسا عیب پایا جاتا ہے جو بائع کے پاس موجود تھا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ یا تو عقد بیع کو باقی رکھے اور بیع کو لے لے، یا عقد بیع کو فسخ کر کے بیع کو واپس کر دے اور اپنا ثمن لے لے،

اور مشتری کو اس کا اختیار نہ ہوگا کہ بیع کو اپنے پاس رکھ لے اور عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان بائع سے وصول کر لے، کیونکہ بائع کا عیب دار بیع کو مشتری کے سپرد کرنا اداء قاصر ہے جب بائع کی طرف سے اصل اداء پر عمل ہو گیا تو مشتری کو اس بیع عیب دار کے لینے اور واپس کرنے میں اختیار ہے لیکن اس بیع کے ثمن میں عیب کی بقدر کمی کرنا قضا ہے تو جب تک ادا پر عمل کرنا ممکن ہو تو قضا کی طرف رجوع

کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قوله: وَيَا غِبَارَ اَنْ الْاَضَلَّ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ ~ الخ

قضاء کس وقت موجب عمل ہوگی اس میں اختلاف

اس پر تو حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اتفاق ہے کہ اداء اصل ہے خواہ کامل ہو یا قاصر ہو، اور قضاء اس کی فرع ہے لیکن آگے اختلاف ہے، حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ادا پر عمل اس وقت کریں گے جب تک مامور بہ میں تغیر فاحش نہ آیا ہو اگر مامور بہ میں تغیر فاحش آجائے تو پھر قضاء پر عمل کیا جائے گا،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مامور بہ میں اگر چہ تغیر فاحش آجائے تب بھی ادا پر عمل کیا جائے گا قضاء پر عمل نہیں کیا جائے گا اور مامور بہ میں تغیر فاحش کی وجہ سے جو نقصان آیا ہے اس کا تاوان اس کے مالک کے سپرد کیا جائے گا تغیر فاحش سے مراد یہ ہے کہ اس چیز میں اس قدر تبدیلی آجائے کہ اس کا بڑا نفع فوت ہو جائے اور اس کا نام بدل جائے،

حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے اس اصولی اختلاف کی وجہ سے کئی جزئیات کے احکام میں اختلاف ہو گیا ہے، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصول اور ضابطہ کے تحت کہ ادا اصل ہے، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب پر عین مقصود بہ کا واپس کرنا واجب ہے اگر چہ غاصب کے قبضہ میں مقصود بہ شی حد سے زیادہ ہی کیوں نہ بدل گئی ہو البتہ مقصود بہ شی کے بگڑ جانے کی وجہ سے جتنا نقصان ہوا ہے اتنا اس غاصب پر نقصان کا ضمان واجب ہوگا،

لیکن احناف کے نزدیک اگر شی مقصود بہ اتنی زیادہ بدل گئی ہو کہ اس کا نام اور بڑے بڑے منافع ختم ہو گئے ہوں تو مالک کی ملکیت اس مقصود بہ شی سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس شی کا ضمان واجب ہوگا اور ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب اس شی کا مالک ہو جائے گا اور غاصب کیلئے اس کے منافع حاصل کرنا جائز ہو جائیں گے۔

قوله: وَ عَلٰی هٰذَا لَوْ غَضِبَ جَنْطَةُ الخ

مذکورہ اصول پر متفرع چند مسائل

اگر کسی نے گندم غصب کی اور اس کو پیس کر آٹا بنادیا یا ساگوان کی ٹکڑی غصب کی اور اس کو تعمیر میں لگا دیا، یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا اور اس کو بھون لیا، یا انگور غصب کئے اور ان کو نچوڑ لیا یا گندم غصب کی اور اس کو زمین میں بیج دیا اور کھیتی اگ آئی، تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان مذکورہ صورتوں میں یہ ساری چیزیں اصل مالک کی ہوں گی کیونکہ تغیر فاحش کے باوجود عین شی باقی ہے اور اس تبدیلی کی وجہ سے مقصود بہ شی کی

قیمت میں جو کی آگئی ہے اس نقصان کا ضمان غاصب پر لازم ہوگا۔

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ساری چیزیں غاصب کی ہوں گی اور غاصب پر ان مذکورہ اشیاء کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا کیونکہ ان مذکورہ اشیاء میں تغیر فاحش کے آنے کی وجہ سے بعینہ باقی نہیں رہیں بلکہ ان مذکورہ چیزوں کے نام بھی بدل گئے ہیں اور بڑے منافع بھی فوت ہو گئے ہیں۔

قوله: وَلَوْ غَضِبَ فَضَنَّةٌ فَضَرِبَهَا ذَرَاهِمَ الْخ

تغیر یسر سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا

یہاں سے مصنفؒ پانچ مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ غاصب کے عمل سے منصوصہ چیز میں تغیر فاحش نہیں ہوا بلکہ تغیر یسر ہوا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغیر یسر کی وجہ سے مالک کا حق اس سے منقطع نہیں ہوا لہذا اسی چیز کا لوٹنا مالک کو ضروری ہوگا اور تغیر یسر یہ ہے کہ کسی چیز میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کا نام تو بدل جائے لیکن اعظم منافع فوت نہ ہوں، چنانچہ اگر کسی نے چاندی کا ٹکڑا غصب کیا اور اس کو ڈھال کر دراہم بنالئے یا سونا غصب کیا اور اس کے دنا نیر بنالئے یا بکری غصب کی اور اس کو ذبح کر دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق ان مذکورہ چیزوں سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا کیونکہ ان تینوں مسائل میں منصوصہ بھی کا عین باقی ہے چنانچہ دراہم و دنا نیر کو چاندی، سونا کہا جاتا ہے اور دراہم اور دنا نیر میں تغیر کے باوجود ذہب اور فضہ کا عین باقی ہے، اسی بکری کو ذبح کرنے کے بعد اس میں تغیر یسر آیا ہے پہلے شاة حیہ تھی اور اب شاة مذبوہ ہے، لہذا ان مذکورہ چیزوں سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوا لہذا غاصب پر ان مذکورہ چیزوں کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور قیمت میں جتنی کمی آئی ہے غاصب اس کا ضامن ہوگا،

اسی طرح اگر کسی نے روٹی غصب کی اور اس کو کات لیا یا کاتا ہوا دھا کہ غصب کیا اور اس کا کپڑا بن لیا، ان دونوں صورتوں میں بھی اگرچہ تغیر آیا ہے لیکن تغیر فاحش پیدا نہیں ہوا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں اصل مقصود باقی ہے چنانچہ روٹی کا مقصد سوت تیار کرنا، اور سوت کا مقصد کپڑا تیار کرنا ہی ہوتا ہے، لہذا ان دونوں صورتوں میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوا ہے لہذا غاصب پر ضروری ہے کہ کاتا ہوا دھا کہ اور بنا ہوا کپڑا ہی مالک کو واپس کر دے۔

قوله: وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ مَسْئَلَةُ الْمُضْمُونَاتِ الْخ

اختلاف مذکورہ سے احناف اور شوافع کے مابین مسئلہ ضمان کا استنباط

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغیر فاحش کی صورت میں منصوصہ بھی مالک کی ملکیت سے نکل کر غاصب

کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اور غاصب پر اس کی قیمت کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تغیر فاحش کے باوجود مقصود بہی سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا اسی مقصود بہی کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور نقصان کی ضمان غاصب پر واجب ہوتی ہے، اسی اختلاف سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے،

کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگر غاصب نے کسی کا غلام غصب کیا اور وہ غلام بھاگ گیا اور مالک نے غلام کا مطالبہ کیا تو غاصب نے غلام کی قیمت مالک کو واپس کر دی اس کے بعد وہ غلام مل گیا تو یہ غلام اصل مالک کا ہوگا اور مالک پر اس غلام کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو قیمت اس نے غاصب سے لی تھی، کیونکہ تغیر فاحش کی صورت میں مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا تو قیمت لینے کے بعد جب اصل غلام ظاہر ہو گیا اور مل گیا تو مالک کا حق ختم نہیں ہوا لہذا غلام اصل مالک کا ہوگا،

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک جب غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر چکا ہے تو غلام مالک کی ملکیت سے نکل گیا ہے اور غاصب کی ملک میں داخل ہو گیا ہے، تو اب اگر غلام دوبارہ مل جائے تو غاصب چونکہ غلام کی قیمت دے کر قضا پر عمل کر چکا ہے اور قضا کے بعد ادا نہیں ہوتی اس لئے وہ غلام غاصب کا ہوگا لہذا قیمت دینے کے بعد اس غلام کو واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَتَوَعَّانِ كَامِلٌ وَ قَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُورَةً وَ مَعْنَى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيزَ جَنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيزَ جَنْطَةٍ وَيَكُونُ الْمُؤَدَى مِثْلًا لِلْأَوَّلِ صُورَةً وَ مَعْنَى وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ وَأَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاطِلُ الْوَاجِبَ صُورَةً وَيُمَاطِلُ مَعْنَى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيَمَتَهَا وَالْقِيَمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَالْأَضَلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلُ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِي يَدِهِ وَانْقَطَعَ ذَلِكَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ ضَمِنَ قِيَمَتَهُ يَوْمَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنْ تَسْلِيمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ فَأَمَّا قَبْلَ الْخُصُومَةِ فَلَا لِتَصَوُّرِ حُصُولِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى لَا يُمَكِّنُ إِيْجَابَ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا إِنَّ الْمُنَافِعَ لَا تَضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ لِأَنَّ إِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَدَّرٌ وَإِيْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاطِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ ذَا فَسَكَّرَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمُغْصُوبَ الْمَالِكَ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمُنَافِعِ جَلَا فَا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْإِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَائُهُ إِلَى دَارِ الْأَجَرَةِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا لَا تَضْمَنُ مُنَافِعُ الْبُيْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا يَقْتُلُ مَنْكُوحَةَ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْئِ حَتَّى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ إِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ أَنَّ لَا يُمَاطِلُ صُورَةَ وَلَا مَعْنَى فَيَكُونُ مِثْلًا لَهُ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَائُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيرُهُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْفِدْيَةَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ الصَّوْمِ وَالذِّيَّةُ فِي الْقَتْلِ خَطَاءٌ مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا

ترجمہ: اور بہر حال قضا پس اسکی دو قسمیں ہیں قضا کا مل اور قضا قاصر، پس قضا کا مل واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو سپرد کرنا ہے، جیسے وہ شخص کہ جس نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا اور یہ ادا کی ہوئی گندم پہلی گندم کی مثل صوری اور مثل معنوی ہوگی، اور یہی حکم ہے تمام مثلیات میں،

اور بہر حال قضا قاصر پس وہ ہے جو واجب کی مثل صوری نہ ہو اور معنی مثل ہو جیسے وہ شخص کہ جس نے بکری غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہوگئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت بکری کی طرح ہے معنی کے اعتبار سے، نہ کہ صورت کے اعتبار سے، اور قضا میں اصل قضا کامل ہے اور اسی اصول کی بنا پر حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے کوئی مثلی شی غصب کی پھر وہ غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور وہ مثلی شی لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی تو غاصب خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ظاہر ہوگا بہر حال خصومت سے پہلے تو محقق نہیں ہوگا اس لئے من کل وجہ مثل کا حصول ممکن ہے،

پس بہر حال وہ چیز کہ جس کا نہ مثل صوری ہو اور نہ مثل معنوی، تو اس میں مثل کے ذریعہ قضا کا واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور اسی وجہ سے ہم اختلاف نے کہا کہ منافع قابل ضمان نہیں ہیں ان کو تلف کر دینے کی صورت میں، اس لئے کہ ضمان کو مثل کے ساتھ واجب کرنا دشوار ہے اور اسی طرح عین کے ذریعہ ضمان کا واجب کرنا دشوار ہے اس لئے کہ عین نفع کا نہ صورنا مماثل ہے اور نہ معنی، جیسے کسی نے غلام غصب کیا اور پھر اس غلام سے ایک ماہ تک خدمت لی یا گھر غصب کیا اور پھر وہ اس میں ایک ماہ تک ٹھہرا یا پھر مغضوب غلام یا گھر کو مالک کی طرف واپس کر دیا تو غاصب پر حاصل کئے ہوئے منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا، برخلاف حضرت امام شافعیؒ کے (ان کے نزدیک منافع کا ضمان واجب ہوگا) پس گناہ اس غصب کا حکم بن کر باقی رہ جائے گا اور اس کی سزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی،

اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا کہ طلاق پر شہادت باطلہ کی وجہ سے منافع بضع قابل ضمان نہ ہوں گے اور نہ وہ منافع قابل ضمان ہیں کسی دوسرے کی متکوہ قتل کرنے کی وجہ سے اور نہ وہ منافع قابل ضمان ہیں جو وطی کرنے کی وجہ سے ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی انسان کی بیوی سے وطی کی تو وہ خاوند کیلئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا مگر جب شریعت مثل پر وارد ہوئی ہو باوجودیکہ وہ مثل تلف شدہ چیز کا مماثل نہ ہو صورنا اور نہ معنی، پس وہ مثل اس تلف شدہ چیز کی مثل شرعی ہوگا، پس اسکی قضا واجب ہوگی مثل شرعی کے ساتھ، اور اس کی نظیر وہ ہے کہ جو ہم نے کہا کہ فدیہ دینا شیخ فانی کے حق میں روزہ کی طرح ہے اور قتل خطا میں دیت دینا جان کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے قضا کی دو قسمیں (۱) قضا کا مل (۲) قضا قاصر، کو بیان کیا ہے، اور قضا کا

یہ اصول ذکر کیا ہے کہ جن چیزوں کی مثل کامل یعنی مثل صوری اور مثل معنوی موجود ہو تو ان کی قضا بھی مثل کامل کے ساتھ واجب ہوگی، اور جن چیزوں کا مثل قاصر ہے یعنی مثل معنوی ہے مثل صوری نہیں، تو ان کی قضا بھی مثل قاصر کے ساتھ واجب ہوگی، اور جن چیزوں کی نہ مثل صوری ہے اور

نہ مثل معنوی جیسے منافع تو انکا صرف گناہ ہوگا ضمان واجب نہ ہوگی۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْقَاضِئُ فَتَوْعَانِ الْعِ

قضاء کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ قضا کی اقسام بیان فرما رہے ہیں کہ جس طرح اداء کی قسمیں ہیں اداء کامل اور اداء قاصر، اسی طرح قضا کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء کامل (۲) قضاء قاصر۔

قوله: فَأَلْكَامُلُ مِنْهُ تَسْلِيْنُهُ الْعِ

قضاء کامل کی تعریف: قضاء کامل کہتے ہیں کہ واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا، یعنی جب اصل مامور بہ فوت ہو جائے تو واجب کی مثل صوری اور مثل معنوی کو اس کے مستحق کو ادا کرنا قضاء کامل ہے، جیسے کسی شخص نے گندم کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس گندم کو ہلاک کر دیا یعنی آنا پھو کر کھالیا، تو غاصب، مالک کیلئے ایک قفیز گندم کا ضامن ہوگا، غاصب یہ جو گندم واپس کرے گا وہ پہلی گندم کی صورتاً بھی مثل ہے اور معنی بھی مثل ہے، مثل صوری ہونا تو ظاہر ہے پہلے بھی گندم کا ایک قفیز تھا اور اب بھی ادا کردہ گندم کا ایک قفیز ہے اور مثل معنوی اس طرح ہے کہ مالیت اور قیمت میں اس کا مثل ہے،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قضاء کامل کا حکم یہی ہے کہ تمام مثل چیزوں میں، خواہ مثل چیزیں مکملی ہوں جیسے گندم اور جوہ وغیرہ یا موزونی ہوں جیسے سونا اور چاندی وغیرہ یا عددیات متقار بہ ہوں جیسے اخروٹ، انڈے وغیرہ، اب اگر کسی آدمی نے کوئی مثل چیز غصب کی اور پھر اس کو ہلاک کر دیا اب اس پر مثل صوری اور مثل معنوی مالک کے سپرد کرنا واجب ہے، اور مثل صوری اور مثل معنوی کو مالک کے سپرد کرنا قضاء کامل ہے،

فائدہ: اوپر جو قضاء کامل کی مثال بیان کی ہے کہ گندم کا ایک قفیز غصب کیا تو قفیز کی مقدار کتنی ہوتی ہے اس کو جاننا ضروری ہے قفیز ایک پیانہ کا نام ہے جس میں بارہ صاع گندم آتی ہے اور ایک صاع ساڑھے تین کلو کا ہوتا ہے اور اس حساب سے ایک قفیز پالیس کلو کا ہوا، یعنی ایک من اور دو کلو کا ایک قفیز ہوتا ہے۔

قوله: وَأَمَّا الْقَاضِئُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاقِلُ الْعِ

قضاء قاصر کی تعریف: قضاء قاصر کہتے ہیں واجب کی مثل معنوی کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا، یعنی جب کوئی واجب فوت ہو جائے تو جو چیز واجب کا صورتاً مثل نہ ہو البتہ معناً مثل ہو اس چیز کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا قضاء قاصر ہے، جیسے کسی شخص نے ایک بکری

غصب کی پھر وہ بکری ہلاک ہوگئی تو غاصب اس بکری کی قیمت کا مالک کیلئے ضامن ہوگا، اور بکری کی قیمت صورت کے اعتبار سے تو بکری کی طرح نہیں ہے بلکہ معنی کے اعتبار سے بکری کی طرح ہے کیونکہ قیمت مالیت کے اعتبار سے بکری کے برابر ہے، لہذا قیمت بکری کا مثل صوری تو نہیں ہے بلکہ بکری کا مثل معنوی ہے اور بکری کا مثل معنوی اس لئے واجب ہوگا کیونکہ بکری اور دوسرے حیوانات ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں۔

قوله: وَالْأَضْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلِ الْع

قضاء میں قضاء کامل کا اصل ہونا

پہلے مصنف نے قضاء کی دو قسمیں بیان کی ہیں اب یہاں سے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ قضاء میں اصل قضاء کامل ہے یعنی ہلاک کردہ چیز کا ضمان واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ ایسی چیز کے ساتھ ضمان ادا کیا جائے کہ ضائع کردہ چیز کا مثل صوری اور مثل معنوی ہو، کیونکہ اس میں حق دار کے حق کی پوری رعایت ہے لیکن جب قضاء کامل پر عمل دشوار ہو جائے پھر قضاء قاصر پر عمل کیا جائے گا،

اور قضاء کے باب میں قضاء کامل کے اصل ہونے کے ضابطے پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی مثلی چیز یعنی گندم وغیرہ غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا تو جب تک گندم ملتی ہے تو غاصب اتنی ہی اس طرح کی گندم مالک کو دیگا تو اتنی گندم دینا قضاء کامل ہے، لیکن اگر وہ مثلی چیز لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی ہو اور اس کا بازار سے ملنا مشکل ہو گیا ہو تو غاصب خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ قضاء قاصر پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے کہ جب قضاء کامل پر عمل کرنا دشوار ہو جاتا ہے، کیونکہ مثل کامل کو سپرد کرنے سے غاصب کا عجز آتا اس دن ظاہر ہوا ہے جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوا ہے اور خصومت کے دن سے پہلے تو مثل کامل کے سپرد کرنے سے عجز متحقق نہیں ہوا کیونکہ مقدمہ پیش ہونے سے پہلے مثل کامل یعنی من کل ونبہ مثل کا حصول ممکن ہے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہوگئی ہو وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہو جاتی ہے لہذا خصومت کے دن سے پہلے مثل کامل کا حصول ممکن تھا اور جب خصومت کے دن مثل کامل کے سپرد کرنے سے عجز ظاہر ہوا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مثل قاصر یعنی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

قوله: فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ الْع

جن چیزوں کی مثل صوری اور معنوی نہ ہو ان کا حکم

پہلے مصنف نے ان چیزوں کا قسم بیان کیا تھا جن کی مثل صوری اور مثل معنوی موجود ہے ان کی قضاء بھی مثل کامل کے ساتھ واجب تھی،

اور جن چیزوں کی مثل صوری تو نہیں بلکہ مثل معنوی ہے تو ان کی قضا مثل قاصر کے ساتھ واجب تھی،

اب یہاں سے مصنف ان چیزوں کی قضا کا اصول ذکر کر رہے ہیں جن کی نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، جیسے منافع، ان چیزوں میں مثل کے ساتھ قضا کو واجب کرنا دشوار ہے تو ایسی چیزوں کا ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ منافع ہلاک کرنے والا صرف گنہگار ہوگا، کیونکہ منافع کا ضمان منافع کے ساتھ حاصل کرنا محذور ہے کیونکہ مماثلت نہیں پائی جاتی، اور اسی طرح عین فہی کے ذریعہ بھی ضمان واجب کرنا محذور ہے کیونکہ منافع اور عین کے درمیان نہ صورتاً مماثلت ہے اور نہ معنی،

قوله: كَمَا إِذَا غَضِبَ غَبْدًا الْع

مثل صوری اور مثل معنوی نہ ہونے پر دو مثالیں

(۱) مثال اول: جیسے کسی نے غلام غصب کیا اور ایک ماہ تک خدمت لیتا رہا پھر ایک ماہ کے بعد اس غلام کو صحیح سالم مالک کی طرف سپرد کر دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام سے لی ہوئی خدمت کا ضمان غاصب پر واجب نہ ہوگا کیونکہ کسی فہی کے منافع کی نہ صورتاً مثل ہے اور نہ معنی، اس لئے سوائے گناہ کے غاصب پر خدمت کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

(۲) مثال ثانی: کسی آدمی نے کسی کا گھر غصب کیا ایک ماہ تک اس میں رہائش اختیار کی پھر ایک ماہ بعد وہ گھر مالک کو صحیح سالم سپرد کر دیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب پر گھر سے حاصل کئے ہوئے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ گھر سے حاصل کئے ہوئے منافع کا کوئی مثل نہیں لہذا غاصب صرف گنہگار ہوگا اور اس کی سزا ادایہ آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

قوله: جَلَا فَا لِلشَّافِعِيِّ الْع

حضرت امام شافعیؒ کا اختلاف منافع کی ضمان کے بارے میں

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں مذکورہ مسئلہ میں حضرت امام شافعیؒ احناف سے اختلاف کرتے ہیں چنانچہ حضرت امام شافعیؒ منافع کا ضمان بھی واجب کرتے ہیں لہذا مذکورہ دونوں مسئلوں میں دو عادل آدمی، غلام اور گھر سے حاصل کردہ منافع کی قیمت لگائیں گے تو جتنی منافع کی قیمت بنے گی اتنی قیمت کا ضمان غاصب سے لے کر مالک کو دیا جائے گا،

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کرتے ہیں جیسے کوئی شخص غلام یا گھر کرایہ پر لے لے تو کرایہ پر جو رقم واجب ہوتی ہے وہ اس گھر اور غلام کے منافع کے بدلہ میں واجب ہوتی ہے تو اس طرح غاصب نے غلام یا گھر کے جو

منافع حاصل کئے ہیں ان منافع کا تاوان بھی غاصب سے لیا جائے گا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غاصب نے غلام یا مکان سے جو منافع حاصل کئے ہیں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ضمان واجب کرنے کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ ہے منافع کا ضمان منافع کے ساتھ واجب کیا جائے تو یہ حذر ہے کیونکہ منافع متفاوت ہوتے ہیں اس لئے کہ غلام سے خدمت بعض لوگ بہت ہی پیارا اور محبت اور اخلاق سے لیتے ہیں جس کی وجہ سے غلام پر خدمت کرنا دشوار نہیں ہوتا، اور بعض لوگ بہت ہی سخت ہوتے ہیں اور بد اخلاق سے خدمت لیتے ہیں جس کی وجہ سے غلام اکٹا جاتا ہے اور اس کیلئے خدمت دشوار ہو جاتی ہے،

اسی طرح بعض لوگ بہت ہی سلیقے سے کسی چیز کو استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے مکان میں کوئی نقصان نہیں آتا اور بعض لوگ ایسے بے ڈھنگے ہوتے ہیں جو مکان کو جلدی خراب کر دیتے ہیں، اب اگر مالک کو منافع کا ضمان اس طرح دلایا جائے کہ غاصب کے غلام سے ایک ماہ خدمت لی جائے یا غاصب کے مکان میں ایک ماہ رہائش اختیار کی جائے، تو غاصب پر اسی طرح کے منافع کا ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ مالک کے حاصل کردہ منافع اور غاصب کے حاصل کردہ منافع میں بہت تفاوت ہے، مماثلت نہیں ہے اس لئے منافع کا ضمان منافع کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا،

ضمان کے واجب کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ منافع کا ضمان عین کے ساتھ واجب کیا جائے کہ منافع کے بدلے غاصب پر کوئی عین مبیع مثلاً غلام، گھوڑا واجب کیا جائے یہ بھی حذر ہے اس لئے کہ عین اور منافع کے درمیان تفاوت ہے، اس لئے کہ عین متقوم ہوتا ہے بازار میں اس کی قیمت لگتی ہے اور منافع اعراض میں ہے ہیں اور دوزمانوں کے اندر باقی نہیں رہتا بلکہ منافع کا وجود ایک زمانے میں ہوتا ہے کہ جس وقت آدمی کسی چیز سے منافع حاصل کرتا ہے اسی وقت منافع حاصل ہوتے ہیں اور بعد میں معدوم ہو جاتے ہیں لہذا جو چیز دو زمانوں میں موجود ہوتی ہے وہ اس چیز کا مثل نہیں ہو سکتی جو دو زمانوں میں موجود نہ ہو، اور عین متقوم ہے اور منافع غیر متقوم ہیں تو متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے، لہذا جب منافع کا نہ مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، تو غاصب پر ضمان اس دنیا میں واجب نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کا حکم دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب: کہ غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اجارہ کے منافع کو شریعت نے خلاف قیاس مشروع قرار دیا ہے کیونکہ اگر اجارہ کے منافع کی قیمت کو مشروع قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کی بہت سی ضرورتیں معطل ہو کر رہ جائیں گی کیونکہ بعض لوگوں کے پاس پیسہ نہیں ہوتا اور وہ کوئی چیز بنا تو نہیں سکتے لیکن اس کو کرایہ پر لے سکتے ہیں اس لئے شریعت نے اجارہ کے منافع کے بدلے میں قیمت وصول کرنے کو خلاف قیاس جائز قرار دیا ہے، اور غصب کے منافع میں اس قسم کی ضرورت نہیں ہے لہذا جو چیز خلاف قیاس مشروع ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا لہذا غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

قوله: وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا لَا تُضْمِنُ مُنَافِعَ الْبُضْعِ الْخ

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں کہ منافع کی مثل صوری اور مثل معنوی نہ ہونے کی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ منافع بضع کا ضمان نہیں لیا جائے گا طلاق پر جھوٹی شہادت کی وجہ سے، اس کی صورت یہ ہے کہ دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد تین طلاقیں دی ہیں گواہوں کی گواہی کی وجہ سے قاضی نے طلاق کا فیصلہ کر دیا اور خاوند پر اداء مہر کا فیصلہ کر دیا، پھر ان دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہم احناف کے نزدیک یہ دونوں گواہ منافع بضع کے تلف کرنے کی وجہ سے خاوند کیلئے کسی چیز کے ضامن نہیں ہوں گے اس لئے منافع کے ضائع کرنے کی وجہ سے ان منافع کا نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں گواہ خاوند کیلئے مہر مثل کے ضامن ہوں گے، اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے کی منکوحہ بیوی کو قتل کر دیا تو اگر قتل عمد ہے تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر قتل خطا ہے تو قاتل سے دیت لی جائے گی اور قاتل نے جو شوہر کے منافع بضع ختم کئے ہیں تو قاتل ان کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کی بیوی سے وطی کی تو واطی پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگی صرف حد زنا واجب ہوگی، اگر اس نے اپنی بیوی کے شبہ کی وجہ سے وطی کی ہے تو اس پر اس عورت کیلئے عقر یعنی مہر واجب ہوگا لیکن واطی نے خاوند کے جو منافع حاصل کئے ہیں شوہر کیلئے واطی پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگی، لہذا عقر کا عورت کیلئے ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عقر منافع بضع کی قیمت نہیں ہے اگر عقر منافع بضع کی قیمت ہوتا تو عقر شوہر کیلئے ہوتا حالانکہ عقر عورت کیلئے ہوتا ہے، اور عقر اس لئے واجب ہے کہ ملک بضع ایک محترم محل ہے اگر دوسرے آدمی کے وطی کر نیکی وجہ سے عقر لازم نہ کیا جائے تو محل محترم کو مفت میں ضائع کرنا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے اسلئے عورت کیلئے عقر واجب ہوتا ہے، اور شوہر کیلئے واطی پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا اسلئے کہ منافع کی نہ کوئی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی،

قوله: إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّمْرُ بِالْمَثَلِ الْخ

شریعت کا مثل قرار دینا مثل شرعی ہوگا

اگر جس چیز کا مثل صوری اور مثل معنوی نہیں ہے لیکن شریعت نے اس چیز کا کوئی مثل مقرر کیا ہے تو شریعت کا وہ مثل اس چیز کا مثل شرعی ہوگا اگرچہ شریعت کے مثل اور اس چیز کے درمیان صورت اور معنی کوئی مماثلت نہیں ہے اور مثل شرعی کے ذریعے اس چیز کی قضاء واجب ہوگی اور اس چیز کو ضائع کرنے کی صورت میں مثل شرعی کے ذریعے اس چیز کا ضمان واجب ہوگا۔

قوله: وَنَطْلِيْزُهُ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفُذِيَّةَ الْعِ

مذکورہ اصول کی دو مثالیں

مثال اول: یہ ہے کہ شیخ فانی جو روزے کے طاعت نہیں رکھتا اس کے حق میں فدیہ، روزہ کا مثل شرعی ہوگا اور فدیہ اور روزے کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے، نہ صوری اور نہ معنوی، مثل صوری تو اس لئے نہیں ہے کہ فدیہ ایک عین اور جو ہر ہے اور روزہ عرض ہے لہذا جو ہر عرض کی مثل نہیں ہو سکتا، اور مثل معنوی اس لئے نہیں کہ فدیہ میں پیٹ کو بھرنا ہوتا ہے اور روزے میں پیٹ کو بھوکا رکھنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ان میں کوئی مماثلت نہیں ہے، لیکن شریعت نے فدیہ کو روزے کا مثل قرار دیا ہے اس لئے فدیہ روزے کا مثل شرعی ہوگا۔

مثال ثانی: یہ ہے کہ قتل خطاء میں دیت جان کا مثل شرعی ہے حالانکہ دیت اور جان کے درمیان نہ کوئی صوری مماثلت ہے اور نہ ہی معنوی، مثل صوری نہ ہوتا تو ظاہر ہے کہ مقتول انسان تو چار پانچ فٹ کا ہوتا ہے اور سواونٹ اس کے مقابلہ میں کئی گنا زیادہ ہوں گے، اور مثل معنوی اس لئے نہیں کہ مقتول میں مالک بننے کی صلاحیت تھی اور دیت کے اونٹ تو مملوک ہیں مالک نہیں بن سکتے، لیکن ان سواونٹوں کو شریعت نے مقتول انسان کا مثل قرار دیا ہے اس لئے وہ سواونٹ قاتل پر مثل شرعی کے طور پر واجب ہوں گے۔

تَمَّ بَحْثُ الْأَمْرِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى

اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا وَسُبْحَانَ اللَّهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

نہی کی بحث

فصل فی النہی النہی نواعان نہی عن الافعال الجسئیة کالزنا و شرب الخمر و الکذب و الظلم و نہی عن التصرفات الشرعیة کالنہی عن الصوم فی یوم النحر و الصلوة فی الاوقات المکروهة و بنیع الذہم بالذہمین و حکم النوع الاول ان یکون المنہی عنه هو عن ما ورد علیہ النہی فیکون عنه قبیحا فلا یکون مشروعاً اصلاً و حکم النوع الثانی ان یکون المنہی عنه غیر ما اُضيف الیه النہی فیکون هو حسناً بنفسه قبیحاً لغيره و یکون المباشیر مرتکباً للحرام لغيره لا لنفسه و علی هذا قال اصحابنا النہی عن التصرفات الشرعیة یقتضی تقریرها ویزاد بذلك ان التصرف بعد النہی ینفی مشروعاً کما کان لانه لو لم ینق مشروعاً کان العبد عاجزاً عن تحصیل المشروع و حیثین کان ذالک نہیاً للعاجز و ذالک من الشارح محال و به فارقی الافعال الجسئیة لانه لو کان غینها قبیحاً لا یؤدی ذالک الی نہی العاجز لانه بهذا الوصف لا یعجز العبد عن الفعل الجسئی

ترجمہ: یہ فصل نہی کے بیان میں ہے نہی کی دو قسمیں ہیں ایک افعال حسیہ سے نہی جیسے زنا، شراب کا پینا، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا اور دوسرے تصرفات شرعیہ سے نہی جیسے یوم نحر میں روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی اور ایک درہم کو دودرہم کے بدلے میں بیچنے سے نہی اور نہی کی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عندہ اس چیز کا عین ہوگا جس چیز پر نہی وارد ہوئی ہے پس اس کا عین قبیح ہوگا اور وہ بالکل مشروع ہی نہیں ہوگا، اور دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عند اس چیز کا غیر ہوگا جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے پس یہ منہی عند اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوگا اور اپنے غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوگا نہ کہ حرام لذات کا،

اور اس اصل پر ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ تصرفات شرعیہ کی نہی تقاضا کرتی ہے ان افعال شرعیہ کے برقرار رہنے کا اور اس سے مراد یہ ہے کہ نہی کے بعد وہ فعل شرعی اسی طرح مشروع باقی رہے گا جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھا اس لئے کہ اگر وہ مشروع باقی نہ رہے تو بندہ فعل مشروع کو کرنے سے عاجز ہو جائے گا اس وقت یہ نہی عاجز کیلئے ہو جائے گی اور شارع کی طرف سے عاجز کرنے والی نہی محال ہے، اور اسی بیان کے ساتھ افعال حسیہ جدا ہو گئے اس لئے کہ اگر افعال حسیہ کا عین قبیح ہو تو افعال حسیہ سے نہی عاجز کی نہی تک نہیں پہنچائے گی کیونکہ قبیح ہونے کے وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے نہی کی دو قسمیں اور ان کا حکم بیان فرمایا ہے اور اس بات کو واضح کیا ہے کہ افعال

شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال شرعیہ باقی رہتے ہیں۔

نہی کی بحث

تشریح: قوله: فَضِّلْ فِي النَّهْيِ

نہی کی تعریف: مصنفؒ نے نہی کی تعریف نہیں کی کیونکہ نہی امر کی ضد ہے تو امر کی تعریف میں غور کرنے سے نہی کی تعریف معلوم ہو جاتی ہے اس لئے مصنفؒ نے امر کی تعریف پر اکتفا کرتے ہوئے نہی کی تعریف ذکر نہیں کی،

نہی کا لغوی معنی ہے ”الْمَنْعُ“ روکنا، اور نہی کی اصطلاحی تعریف ”قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ لَا تَفْعَلْ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِغْلَاءِ“ کہ اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے دوسرے کو کہنا ”لَا تَفْعَلْ“ بعض حضرات نے نہی کی تعریف یوں کی ہے ”إِسْتِغْلَاءُ تَرْكِ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ مِمَّنْ هُوَ ذُوْنُهُ“ کہ صیغہ نہی کے ذریعہ ترک فعل کو طلب کرنا اس شخص سے جو مرتبہ کے اعتبار سے ادنیٰ ہو۔

قوله: النَّهْيُ نَوْعَانِ الْع

نہی کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ نے نہی کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں (۱) افعال حسیہ سے نہی (۲) افعال شرعیہ سے نہی،

قسم اول نہی عن الافعال الحسیہ: وہ ہے کہ جس میں افعال حسیہ سے نہی ہو، افعال حسیہ ان افعال کو کہا جاتا ہے کہ وہ افعال حسی طور پر معلوم ہوں اور اس کو ہر آدمی سمجھتا ہو اور ان کا سمجھنا شریعت کے وارد ہونے پر موقوف نہ ہو، یعنی وہ افعال کہ جن کے معنی شریعت کے ورود سے پہلے ہی معلوم ہوں اور شریعت کے وارد ہونے کے بعد ان معانی کو باقی رکھا گیا ہو اور ان میں کوئی تبدیلی نہ کی ہو جیسے زنا، شرب خمر، جھوٹ بولنا اور ظلم کرنا وغیرہ۔

قسم ثانی نہی عن الافعال الشرعیہ: وہ ہے کہ جس میں افعال شرعیہ سے نہی ہو افعال شرعیہ ان افعال کو کہا جاتا ہے کہ جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہو اور ہر آدمی ان کا معنی اور مفہوم سمجھ نہ سکتا ہو، یعنی افعال شرعیہ وہ افعال ہیں کہ جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو جیسے نماز، روزہ وغیرہ کہ شریعت سے پہلے ان کی حقیقت اور طریق اداء سے لوگ واقف نہیں تھے بلکہ شریعت کے وارد ہونے کے بعد لوگ ان کی حقیقت اور طریق اداء سے واقف ہوئے ہیں، اور افعال شرعیہ سے نہی جیسے نحر کے دن روزے سے نہی اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے سے نہی اور ایک درہم کو

دور اہم کے بدلے میں بیچنے سے نہی۔

قوله: وَحُكْمُ النَّوَءِ الْأَوَّلِ الْغ

اقسام نہی کا حکم

(۱) نہی عن الافعال الحسیہ کا حکم: یہاں سے مصنف نہی کی پہلی قسم، یعنی نہی عن الافعال الحسیہ کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اس کا حکم یہ ہے کہ منی عنہ بعینہ وہ چیز ہوگی جس پر نہی وارد ہوئی ہے، یعنی جس فعل سے نہی وارد ہوئی ہے بعینہ اسی فعل سے روکنا مقصود ہے اور جب اسی منی عنہ فعل سے روکنا مقصود ہوتا ہے تو اس فعل کی ذات قبیح ہوگی اور وہ فعل قبیح بعینہ ہوگا اس لئے وہ فعل بالکل مشروع نہیں ہوگا جیسے کفر اور آزادی قبیح، یہ قبیح بعینہ ہیں اور بالکل کسی وقت بھی مشروع نہیں ہوں گے۔

قوله: وَحُكْمُ النَّوَءِ الثَّانِي الْغ

(۲) نہی عن الافعال الشرعیہ کا حکم: یہاں سے مصنف نہی کی دوسری قسم یعنی نہی عن الافعال الشرعیہ کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جس فعل کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے اصل منی عنہ وہ فعل نہیں ہے بلکہ منی عنہ اس فعل کے علاوہ ہے اس لئے وہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہوگا اور غیر کی وجہ سے قبیح ہوگا، یعنی افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد وہی افعال شرعیہ منی عنہ نہیں بنتے بلکہ منی عنہ دوسری چیز ہوتی ہے جیسے ایام نحر میں روزہ رکھنا، روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے قبیح ہے اور اس نہی والے فعل شرعی کا مرتکب حرام لغیرہ اور قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا حرام لذاتہ اور قبیح لذاتہ کا ارتکاب کرنے والا نہیں ہوگا۔

قوله: وَ عَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا الْغ

افعال شرعیہ پر رو د نہی کے بعد ان کا حکم

یہاں سے مصنف افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے یا نہیں، اس میں احناف اور شوافع کے اختلاف کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں،

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال بالکل مشروع نہیں رہتے اور وہ قبیح بعینہ بن جاتے ہیں، جس طرح افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال بالکل مشروع نہیں رہتے،

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک افعال حسیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال حسیہ تو بالکل مشروع نہیں رہتے، لیکن افعال شرعیہ

سے نہی وارد ہونے کے بعد ان افعال کی مشروعیت باقی رہتی ہے اور ان کا کرنے والا حسن لذاتہ اور قبیح لغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اسی اصول کی بنا پر ہمارے مشائخ احناف نے کہا ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال شرعیہ کی تقریر اور ان کو حسب سابق باقی رکھنے کا تقاضا کرتی ہے کہ علماء کے اس قول کی مراد یہ ہے کہ وہ افعال شرعیہ جس طرح نہی سے پہلے مشروع تھے اس طرح وہ نہی کے بعد بھی مشروع رہیں گے،

دلیل اس کی یہ ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اگر بالکل مشروع نہ رہیں تو یہ فعل شرعی بندے کی قدرت اور اختیار میں بھی نہیں رہے گا اور بندہ اس فعل شرعی کو کرنے سے عاجز ہو جائے گا اور اس وقت فعل شرعی کی نہی عاجز کیلئے نہی ہو جائے گی اور عاجز کو منع کرنا انتہائی برا اور قبیح ہے اور شارع کی طرف سے عاجز کیلئے نہی کرنا محال ہے، کیونکہ عاجز کیلئے نہی ایک فعل عبث ہے اور شارع کی طرف سے فعل عبث محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ افعال شرعیہ کا نہی کے بعد مشروع نہ رہنا محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے تو ہمارا مدعی ثابت ہو گیا کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اسی طرح مشروع رہیں گے جس طرح وہ نہی سے پہلے مشروع تھے لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ افعال شرعیہ نہی کے بعد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع رہتے ہیں اور اپنے کسی وصف کے اعتبار سے ممنوع اور غیر مشروع رہتے ہیں اور یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں۔

قوله: وَبِهِ فَارِقُ الْأَفْعَالِ الْحَسَنِيَّةِ الْخ

مذکورہ بیان سے افعال حسیہ کا افعال شرعیہ سے جدا ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بیان سے افعال حسیہ کی نہی افعال شرعیہ کی نہی سے جدا ہو گئی کیونکہ افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں رہتے اور مشروع باقی نہ رہنے کی صورت میں بھی ان کی نہی عاجز کی نہی تک نہیں پہنچاتی ہے، کیونکہ ان کا وجود باقی رہتا ہے اور بندہ نہی کے بعد بھی ان افعال کے کرنے پر قادر رہتا ہے جیسے زنا، ظلم اور جھوٹ وغیرہ افعال حسیہ ہیں جو نہی کے بعد بالکل مشروع باقی نہیں ہیں، لہذا افعال حسیہ سے نہی کے بعد ان افعال کا مشروع باقی نہ رہنا عاجز کی نہی تک نہیں پہنچاتا اور افعال حسیہ سے نہی کے بعد ان کا عین اور ان کی ذات اگرچہ قبیح ہو جاتی ہے لیکن قبیح لغیرہ کے اس وصف کے ساتھ بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا لیکن افعال شرعیہ نہی کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہیں رہتی۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا حُكْمُ التَّبَعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمٍ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيعِ صَوْمِ
التَّحَصُّرَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ زُرُودِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا التَّبَعِ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمُلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ تَبَعٌ
وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لَغَيْرِهِ وَهَذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْآبِ وَ مُغْتَدَةِ الْغَيْرِ
وَمَنْكُوحَةِ وَنِكَاحِ الْمُحَارِمِ وَ النِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُودٍ لِأَنَّ مُوجِبَ النِّكَاحِ جُلُّ التَّحَرُّفِ وَ مُوجِبُ النَّهْيِ
حُرْمَةُ التَّحَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيَحْتَمِلُ النَّهْيُ عَلَى النَّهْيِ فَأَمَّا مُوجِبُ التَّبَعِ فَيُبْثَرُ الْمُلْكُ وَ

مَوْجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ اَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ يَثْبُتَ الْمَلِكُ وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ اَلْفَنَسُ اَنَّهُ لَوْ تَحَمَّرَ الْعَصْبَنُ فِي مَلِكِ الْمُسْلِمِ يَنْقُيْ مَلِكُهُ فِيهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ وَعَلَى هَذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ بِصَوْمٍ يَوْمَ النُّخْرِ وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَصِحُّ نَذَرُهُ لِأَنَّهُ نَذَرُ بِصَوْمٍ مُشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ يَصِحُّ لِأَنَّهُ نَذَرُ بِوَبَاءَةِ مُشْرُوعَةٍ لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّهْيَ يُوجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مُشْرُوعًا وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لَزِمَهُ بِالشَّرْعِ وَإِذَا كَتَبَ الْحَرَامَ لِنَفْسٍ بِلَا زِمٍ لِلزُّوْمِ الْإِتِمَامُ فَإِنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى خَلَّتِ الصَّلَاةُ بِإِزْفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوبِهَا وَذُلُوكُهَا اَمَكَّنَهُ الْإِتِمَامُ بِذُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهِ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَلْزِمُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَقِّقُونَ لِأَنَّ الْإِتِمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنِ إِتِكَابِ الْحَرَامِ

ترجمہ: اور متفرع ہوتا ہے افعال شرعیہ کے نبی کے اسی اصول سے صحیح فاسد، اور اجارہ فاسدہ اور یوم نحر میں روزے کی نذر کا حکم اور افعال شرعیہ کی ان تمام صورتوں کا حکم جن پر نبی وارد ہوئی ہے، پس ہم نے کہا کہ صحیح فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے قبضے کے وقت اس اعتبار سے کہ وہ صحیح ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس اعتبار سے کہ وہ حرام ظہرہ ہے، اور یہ شرک عورتوں کے ساتھ نکاح اور باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح اور غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ کے ساتھ نکاح اور محرم عورتوں سے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے، اس لئے کہ نکاح کا حکم تصرف کا حلال ہوتا ہے اور نبی کا حکم تصرف کا حرام ہوتا ہے پس حلال اور حرام کو جمع کرنا محال ہے پس نبی کو نفی پر محمول کیا جائے گا، پس بہر حال صحیح کا حکم ملک کا ثابت ہوتا ہے اور نبی کا حکم تصرف کا حرام ہوتا ہے اور ان دونوں یعنی ثبوت ملک اور حرمت تصرف کو جمع کرنا ممکن ہے اس طرح کہ ملک ثابت ہو جائے اور تصرف کرنا حرام ہو جائے، کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر انگور کا شیرہ مسلمان کی ملکیت میں شراب بن جائے تو مسلمان کی ملکیت اسی شراب میں باقی رہتی ہے اور تصرف کرنا حرام ہوتا ہے،

اور اسی اصول یعنی افعال شرعیہ سے نبی وارد ہونے کے اصول کی بنا پر ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جب کسی نے یوم نحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہوگی اس لئے کہ یہ صوم مشروع کی نذر ہے، اور اسی طرح اگر کسی نے اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر مانی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی اس لئے کہ یہ عبادت مشروع کی نذر ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نبی تصرف یعنی فعل شرعی کے مشروع ہونے کو باقی رکھتی ہے،

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کوئی شخص ان اوقات مکروہہ میں نفلوں میں شروع ہو گیا تو وہ نفل اس پر شروع کرنے کے ساتھ لازم ہو جائیں گے اور حرام کا ارتکاب کرنا لازم نہیں آئے گا ان نفلوں کے پورا کرنے کے لازم ہونے سے، اس لئے کہ اگر وہ کچھ دیر صبر کر لے یہاں تک کہ نماز پڑھنا حلال ہو جائے سورج کے بلند ہونے اور غروب ہونے اور ڈھل جانے کی وجہ سے تو اس کیلئے بغیر کراہت کے ان نفلوں کو پورا کرنا ممکن ہو جائے گا، اور اس بیان کے ساتھ نفل کا حکم یوم عید کے روزے سے جدا ہو گیا، اس لئے کہ اگر کوئی عید کے دن روزہ شروع کر لے تو طرفین کے

نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ عید کے دن روزے کو پورا کرنا جائز نہیں ہوتا حرام کے ارتکاب کرنے سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے افعال شرعیہ کی نبی کے اصول پر چند مسائل متفرع کئے ہیں اور اعتراضات مقدّرہ کے جوابات دئے ہیں۔

تشریح: قوله: وَيَنْفَعُ مِنْ هَذَا حُكْمُ النَّبِيِّ الْفَاسِدِ الْع

افعال شرعیہ کی نبی کے اصول پر متفرع ہونیوالے چند مسائل

افعال شرعیہ کی نبی کا اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر اگر نبی وارد ہو، تو نبی کے وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اور منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے حسن اور مشروع باقی رہتا ہے اور غیر یعنی وصف کے اعتبار سے قبیح اور حرام ہو جاتا ہے اور اس کا جواز ختم ہو جاتا ہے، لہذا اس اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے بیع فاسد کی مثلاً اس شرط کے ساتھ اپنا غلام بیچا کہ وہ ایک مہینہ تک اس کی خدمت کرے گا،

اسی طرح اگر کسی نے اجارہ فاسدہ کیا یعنی وہ اجارہ جو شرط زائد کی وجہ سے فاسد ہو مثلاً ایک آدمی نے اپنا مکان اس شرط کے ساتھ کرایہ پر دیا کہ وہ اس گھر میں ایک مہینہ تک رہے گا، لہذا اگر کسی نے بیع فاسد کی تو اس کا گناہ ہوگا اور توڑنا ضروری ہے اس لئے کہ اس کا جواز ختم ہو گیا ہے لیکن اگر مشتری نے بیع فاسد میں بیع پر قبضہ کر لیا تو مشتری اس کا مالک بن جائے گا کیونکہ شرط فاسد کے بعد بھی اصل مشروع معدوم نہیں ہوا کیونکہ بیع نام ہے ایجاب و قبول کا، اور اس میں بیع کا رکن ایجاب و قبول پایا گیا ہے اور عقد مشروع سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن شرط فاسد کی وجہ سے بیع چونکہ شرعاً حرام ہے اس لئے اس بیع کا توڑنا واجب ہے،

اسی طرح اجارہ فاسدہ میں شرط فاسد کی وجہ سے اس میں بیع آگیا ہے اس عقد کو فسخ کرنا ضروری ہے اور اگر مستاجر نے منافع حاصل کر لئے اور اس فی پر قبضہ کر لیا تو وہ منافع کا مالک بن جائے گا اس لئے کہ اجارہ عقد مشروع ہے،

اسی طرح اگر کسی نے یوم نحر کے روزے کی نذر مانی اور روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اسکی نذر صحیح ہو جائے گی تو ایام نحر کے علاوہ دوسرے دنوں میں ان روزوں کی قضا ضروری ہوگی، اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور حرام ہے کیونکہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی مہمانی سے اعراض لازم آتا ہے تو اس روزے کو توڑنا ضروری ہوگا،

اسی طرح دوسرے افعال شرعیہ سے جب نبی وارد ہو جائے تو ان کا حکم بھی اسی اصول سے نکالا جائے گا مثلاً جمعہ کی اذان کے بعد بیع سے نبی وارد ہوئی ہے، اس اعتبار سے کہ بیع عقد مشروع ہے تو بیع منعقد ہو جائے گی لیکن اس اعتبار سے کہ اذان جمعہ کے بعد بیع سنی الی الجمعہ میں غلل اعزاز ہوتی ہے اس لئے یہ بیع مکروہ ہو جائے گی۔

قوله: وَهَذَا بِخِلَافِ بِنَاكِحِ الْمُشْبِرِكَاتِ الْغ

اعتراض مقصود: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہو تو نہی کے بعد وہ افعال شرعیہ مشروع باقی رہتے ہیں لیکن وصف کے اعتبار سے وہ غیر مشروع ہوتے ہیں اور ان کا جواز ختم ہو جاتا ہے، ہم آپ کو چند ایسے افعال شرعیہ بتاتے ہیں کہ نہی کے بعد ان کی مشروعیت بالکل ختم ہو گئی ہے لہذا آپ کا بیان کردہ اصول تمام افعال شرعیہ کو جامع نہیں ہے، جیسے شکر کہ عورت سے نکاح کرنا اور باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا اور معتدۃ الغیر سے نکاح کرنا اور محرم عورتوں سے نکاح کرنا اور بغیر شہود کے نکاح کرنا، مذکورہ صورتوں میں نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے اور نکاح فعل شرعی ہے لہذا نہی وارد ہونے کے بعد نکاح مشروع رہنا چاہئے تھا حالانکہ تمہارے نزدیک مذکورہ صورتوں کے تمام نکاح ممنوع اور قبیح لعینہ ہیں ان میں سے ایک بھی مشروع نہیں ہے حالانکہ آپ نے اصول بیان کیا ہے افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد وہ افعال شرعیہ بالکلیہ غیر مشروع نہیں ہوتے بلکہ ذات کے اعتبار سے ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔

جواب: مصنف ”لَا يُلْزَمُ مُوجِبَ الْبِنَاكِحِ“ الخ سے جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو اصول بیان کیا ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس اصول کے ہم اس وقت قائل ہیں کہ جب افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن بھی ہو اور مشروعیت کو باقی رکھتے ہوئے نہی کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن ہو سکتا ہو، اور اگر افعال شرعیہ کی مشروعیت کو باقی رکھتے ہوئے نہی کے مقتضی پر عمل نہ ہو سکتا ہو بلکہ افعال شرعیہ کی مشروعیت کو باقی رکھنے اور نہی کے مقتضی پر عمل کرنے میں تعارض ہو تو مشروعیت کو ختم کر دیا جائے گا اور نہی کے مقتضی پر عمل کیا جائے گا، اور یہاں مذکورہ صورتوں میں ایسا ہی ہے کہ افعال شرعیہ کی مشروعیت کو باقی رکھتے ہوئے نہی کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ نکاح کا موجب محل میں تصرف کا حلال ہونا ہے یعنی نکاح کی بقاء مشروعیت کا حکم نکاح کا حلال ہونا ہے اور نہی کا موجب یہ ہے کہ محل میں تصرف حرام ہو یعنی نہی کا حکم اس نکاح کا حرام ہونا ہے پس حلال اور حرام کو جمع کرنا محال ہے،

چنانچہ مذکورہ صورتوں میں نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا اور نفی اس فعل منفی کی مشروعیت کی بقاء کا تقاضا نہیں کرتی اور جب مذکورہ صورتوں میں نہی کو نفی پر محمول کیا ہے تو ہمارے اصول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ آپ کا اعتراض نہی پر ہے نفی پر نہیں۔

باقی رہا یہ سوال کہ آپ نے بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کیوں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد سے جو نہی وارد ہوئی ہے اس نہی کے بعد بیع فاسد کی مشروعیت کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ ثبوت ملک جو بیع کا تقاضا ہے اور بیع میں تصرف کا حرام ہونا جو نہی کا تقاضا ہے دونوں جمع ہو سکتے ہیں، یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیع فاسد کی وجہ سے اس میں تصرف کرنا تو حرام ہو لیکن بیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے، اور یہ دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں کہ انسان ایک چیز کا مالک تو ہو لیکن تصرف کرنا حرام ہو جیسے انگور کا شیرہ کسی مسلمان کی ملکیت میں ہو اور کافی عرصہ پڑا رہنے کے بعد وہ شراب بن جائے تو اس شراب میں مسلمان کی ملکیت باقی رہے گی لیکن اس میں تصرف کرنا حرام ہوگا نہ اس کو بیع سکتا ہے اور نہ یہہ کر سکتا ہے

اور نہ خود استعمال کر سکتا ہے،

جس طرح یہاں ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی تضاد نہیں دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، اسی طرح بیع فاسد میں بھی ثبوت ملک اور ثبوت حرمت تصرف میں کوئی منافات نہیں ہیں دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ الْع

افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر متفرع ہونیوالے چند مسائل

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ انکا کرنے والا بیع الغیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے اور وہ افعال اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہوتے ہیں اسی اصول پر ہمارے مشائخ حنفیہ نے چند مسائل متفرع کئے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یوم نحر اور ایام تشریق میں روزے کی نذر مان لی تو اس کی یہ نذر صحیح ہوگی، وجہ اس کی یہ ہے کہ یوم نحر اور ایام تشریق میں روزے رکھنا اگرچہ اعراض عن ضیافت اللہ کی وجہ سے غیر مشروع ہے لیکن ان ایام میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے تو اس شخص نے مشروع روزے کی نذر مانی ہے اور مشروع چیز کی نذر ماننا صحیح ہوتا ہے لہذا دوسرے ایام میں ان کی قضا کرنا ضروری ہوگی،

اسی طرح اگر کسی شخص نے اوقات مٹا کر وہہ میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو اس کی نذر منعقد ہو جائے گی کیونکہ اس شخص نے عبادت مشروع کی نذر مانی ہے، اسکی دلیل وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ افعال شرعیہ جس پر نہی وارد ہو وہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع باقی رہتے ہیں،

اور افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد وہ افعال شرعیہ مشروع باقی رہتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اوقات مٹا کر وہہ میں نفل نماز شروع کر دی تو وہ نفل نماز اس پر لازم ہو جائے گی لیکن ان اوقات میں نماز سے نہی الغیرہ ہے اس لئے اس نفل نماز کو توڑ دے اور بعد میں انکی قضا کر لے، ان اوقات مکروہہ میں اگرچہ نماز غیر مشروع ہے لیکن اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اس لئے ان اوقات میں اگر نماز شروع کر لی تو نفل نماز مشروع کرنا درست و گالیکین نہی کی وجہ سے اس کو توڑنا ضروری ہوگا اور بعد میں قضا کرنا بھی ضروری ہوگا۔

قوله: وَإِذَا يَكُافُ الْخَرَامَ لَيْسَ بِلَاذِمِ الْع

اعتراض مقبول: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اوقات مکروہہ میں نفل نماز مشروع کرنے سے ذمے میں واجب نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا حرام ہے اور فعل حرام کے ارتکاب کرنے سے اس کا اتمام لازم نہیں ہوتا لہذا اوقات مٹا کر وہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم کرنا فعل حرام کے ارتکاب کو مستلزم ہے۔

جواب: تو مصنف "وَإِذَا يَكُافُ الْخَرَامَ لَيْسَ بِلَاذِمِ الْع" سے جواب دیا ہے کہ نفل نماز کے اتمام کو لازم قرار دینے سے فعل حرام کا

ارکتاب لازم نہیں آتا اس لئے کہ اوقات مکروہہ میں نفل شروع کرنے کے بعد اگر یہ شخص اتنی دیر ٹھہر جائے یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے یا غروب ہو جائے یا زوال کا وقت ختم ہو جائے اور نماز کا جائز وقت شروع ہو جائے اور مکروہہ وقت ختم ہو جائے تو اس کیلئے بغیر کراہت کے نماز پڑھنا صحیح ہو جائے گا، اور جب بغیر کراہت کے نماز کو مکمل کرنا ممکن ہے تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد اس کے اتمام کو لازم قرار دینا بھی درست ہوگا۔

قوله: وَبِهِ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ الْيَوْمِ

نفل نماز اور یوم عید کے روزے کے حکم میں اختلاف

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مذکورہ بیان سے اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کا حکم یوم عید کے روزے سے جدا ہو گیا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نفل شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے عید کے دن نفلی روزہ شروع کیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس روزہ کا پورا کرنا لازم نہیں ہوگا لہذا اگر درمیان میں روزہ فاسد کر دیا تو اسکی قضا لازم نہیں ہوگی لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتمام لازم ہے اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا لازم ہوگی، حضرت امام ابو یوسفؒ نے روزے کو نماز پر قیاس کیا ہے جس طرح اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کر لینے سے لازم ہو جاتی ہے اسی طرح ایام تشریق اور یوم نحر میں روزہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے،

مصنف نے ”لَا يُلْزِمُ الْإِحْتِمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنْ إِذْكَابِ الْخَرَامِ“ سے طرہین کی دلیل ذکر کی ہے کہ اوقات مکروہہ میں نفل نماز شروع کرنے کے بعد بغیر کراہت کے اس کا اتمام ممکن ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا ہے، لیکن یوم عید وغیرہ میں روزہ شروع کرنے سے اس لئے لازم نہیں ہوگا کیونکہ روزہ کا پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ روزہ نام ہے نیت کے ساتھ صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا، اور یہ پورا وقت روزے کیلئے معیار ہے اور اس پورے وقت میں روزہ رکھنا حرام ہے اللہ تعالیٰ کی مہمانی سے اعراض کی وجہ سے، اگر روزے کو شروع کرنے والا اس دن روزہ پورا کرتا ہے تو وہ حرام کے ارتکاب سے بچ نہیں سکتا، اور حرام کے ارتکاب سے روزہ لازم نہیں ہوتا لہذا عید کے دن نفلی روزہ شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام لازم نہ ہوگا اور توڑنے کی وجہ سے قضا بھی لازم نہ ہوگی۔

وَمِنْ هَذَا النَّوَءِ وَطَى الْخَائِضِ فَإِنَّ النَّهْيَ عَنْ قَرَابَاتِهَا بِإِعْتِبَارِ الْآذَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى ”يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحْجُضِ قُلْ هُوَ آذَى فَاغْتَبِلُوا الْيَسَاءَ فِي الْمَحْجُضِ وَلَا تَفْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ“ وَلِهَذَا يَتَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ عَلَى هَذَا الْوُطَى فَيَنْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِي وَتَحُلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَنْبُتُ بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّنِ لِأَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِئَةً عَنْهُمَا فَلَا تَسْتَجِزُ النَّفَقَةُ وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ كَطَّلَاقِ الْخَائِضِ وَالْوُضُوءِ بِالْمِيَاهِ الْمَفْصُوبَةِ وَالْإِصْطِلَاقِ بِقَوْسٍ مَفْصُوبَةٍ وَالزَّهَجِ بِسِكِّينٍ مَفْصُوبَةٍ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَفْصُوبَةِ وَالتَّبَعِ فِي وَقْتِ الْبَدَاءِ فَإِنَّهُ يَتَرْتَّبُ الْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ إِشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ

تَعَالَى "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" إِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْقُضُ الْبَيْكَاخَ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِأَنَّ
النُّهَى عَنْ قُبُولِ الشَّهَادَةِ بِذُنُوبِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَأَمَّا لَمْ تَقْبَلْ شَهَادَتَهُمْ لِفَسَادِهِ فِي الْأَدَاءِ لَا لِغَدَمِ
الشَّهَادَةِ أَضَلًّا وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ اللَّعَانُ لِأَنَّ ذَلِكَ آدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا آدَاءُ مَعَ الْفُسْطِقِ

ترجمہ: اور اسی نوع سے ہے حائفہ کے ساتھ وٹلی کرنا اس لئے کہ حائفہ کے پاس جانے سے نئی اڈلی کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجْنُحِ" الیغ کہ لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ فرمادیں کہ وہ گندگی ہے پس تم حالت حیض میں عورتوں سے ہدار ہو اور ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں،

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ حائفہ کے احکام اس وٹلی پر مرتب ہوں گے پس اسی حالت حیض میں وٹلی کرنے کی وجہ سے واطی کا محسن ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت خاوند اول کیلئے حلال ہو جائے گی اور اسی وٹلی کی وجہ سے مہر، عدت اور نفقہ کا حکم ثابت ہو جائے گا، اور اگر وہ مہر کی وجہ سے خاوند کو اپنے آپ پر قدرت دینے سے رک گئی تو صاحبین کے نزدیک وہ عورت نافرمان ہوگی پس وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، اور کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے حائفہ عورت کو طلاق دینا اور مفسو بہ پانی سے وضو کرنا اور مفسو بہ مکان سے شکار کرنا اور مفسو بہ چھری سے ذبح کرنا اور مفسو بہ زمین پر نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا پس ان سب تصرفات پر حکم مرتب ہوگا باوجودیکہ یہ سب تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں،

اور اسی اصل کے اعتبار سے ہم نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ" الیغ کہ تم ان کی گواہی کو کبھی بھی قبول نہ کرو، کے بارے میں کہا ہے کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے پس نکاح منعقد ہو جائے گا فاسق لوگوں کی شہادت سے، اس لئے کہ قبول شہادت سے نئی شہادت کی اہلیت کے بغیر محال ہے اور ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا اور ایسی شہادت میں فساد کی وجہ سے نہ کہ اس لئے کہ وہ بالکل شہادت کے اہل نہیں ہیں اور اسی بنا پر فاسق لوگوں پر لعان واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ لعان شہادت کو ادا کرنے کا نام ہے اور فسق کے ساتھ شہادت ادا نہیں ہوتی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے دو اعتراضات مقدرہ کے جوابات دئے ہیں اور افعال شرعیہ کی نئی کے متعلق چہ چیزیں اور بیان فرمائی ہیں، اور افعال شرعیہ کی نئی کے اصول پر ایک حکم مرتب فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: وَمِنْ هَذَا النَّوعِ وَطَى الْخَائِضِ الْغ

اعتراض مقصود: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدرہ کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا تھا کہ افعال حیہ نئی کے بعد بالکل مشروع نہیں رہتے اور افعال حیہ سے نئی منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہوں، ہم آپ کو ایک فعل حسی دکھاتے ہیں کہ جو نئی کے بعد مشروع ہے جیسے وٹلی کرنا ایک فعل حسی ہے اور حالت حیض میں وٹلی

کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے اور یہ قبیح لغیرہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور حالت حیض میں وطی کرنا فعل حسی ہے اور اس پر نہی وارد ہے لیکن نہی کے باوجود وطی پر کئی احکام مرتب ہوتے ہیں لہذا فعل حسی نہی کے بعد مشروع ہے تو آپ کا یہ اصول صحیح نہ ہوا کہ افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع نہیں رہتے۔

جواب: ”وَمِنْ هَذَا النَّوَءِ وَطَى الْخَائِضِ“ سے اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حالت حیض میں بیوی سے وطی کرنا قبیح لغیرہ کی قسم ہے یعنی حالت حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسی ہے لیکن اس میں نہی اذی کی وجہ سے آئی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”قُلْ هُوَ اَذَى“ اس لئے یہ نہی لعینہ نہیں بلکہ لغیرہ ہے اور جب یہ نہی لغیرہ ہے اور حرام لغیرہ پر نہی وارد ہونے کے بعد مشروع رہتا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے لہذا نہی وارد ہونے کے بعد بھی حالت حیض کی وطی مشروع رہی چنانچہ اس نہی پر احکام مرتب ہوں گے۔

قوله: وَلِهَذَا قُلْنَا يَنْتَزِبُ الْأَحْكَامُ الْع

حائضہ کے ساتھ وطی کرنے پر مرتب ہونیوالے احکام

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں حائضہ کے ساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے قبیح لذاتہ اور لعینہ نہیں ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ حائضہ کے ساتھ وطی کرنے پر کئی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

حکم اول: یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے پہلی مرتبہ اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کر لی یہ وطی کرنا حرام ہے لیکن اس کے باوجود اس شخص کا محسن ہونا یعنی شادی شدہ ہونا ثابت ہو جاتا ہے اس کے بعد اگر بالفرض اس نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس کو رجم کیا جائے گا۔

حکم ثانی: یہ کہ اگر کوئی عورت طلاق ثلاثہ کے بعد مغفلہ ہوئی تھی اور عدت گزار کر دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح کر لیا اور دوسرے خاوند نے حالت حیض میں اس سے وطی کر لی اور پھر اس کو طلاق دیدی تو یہ عورت پہلے خاوند کیلئے حلال ہو جائے گی، اسی طرح حالت حیض میں وطی کی وجہ سے دوسرے خاوند کو مہر پورا ادا کرنا واجب ہوگا اور اگر حالت حیض میں وطی کے بعد خاوند نے طلاق دیدی تو اس عورت پر عدت واجب ہوگی جس طرح مدخل بہا عورت پر عدت واجب ہوتی ہے اور عورت کیلئے نفقہ بھی خاوند پر واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے تسلیم بضع پایا گیا ہے جس طرح مدخل بہا کیلئے نفقہ واجب ہوتا ہے۔

حکم ثالث: اگر خاوند نے بیوی کے ساتھ حالت حیض میں وطی کی اور پھر وہ حالت حیض کے گزرنے کے بعد خاوند کو دوبارہ وطی پر قدرت دینے سے اس لئے رک گئی کہ خاوند نے مہر ادا نہیں کیا تو صاحبین کے نزدیک وہ عورت ناشزہ یعنی نافرمان ہوگی اور نشوز سے چونکہ نفقہ ساقط ہو جاتا ہے اس لئے یہ عورت نفقہ کی مستحق نہ ہوگی، لیکن حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ عورت نفقہ کی مستحق ہوگی کیونکہ عورت کو حق ہے کہ مہر ادا کرنے کی وجہ سے

خاوند کو دو بارہ دہلی سے روکے اور وہ عورت ناشزہ نہیں ہوگی۔

قولہ: وَخُزْمَةُ الْفُعْلِ لَا تُنَافِي قُرْبُ الْآخِ كَامِ الْعِ

اعتراض مقدم: یہاں سے معصفت ایک اعتراض مقدم کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حالت حیض میں دہلی کرنا حرام ہے اور فعل حرام حکم شرعی کا سبب نہیں بنتا کیونکہ احکام کا مشروع ہونا ایک نعمت ہے اور فعل حرام اور معصیت کسی نعمت اور کرامت کے حصول کا سبب نہیں بن سکتا۔

جواب: معصفت نے ”وَخُزْمَةُ الْفُعْلِ“ سے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ کسی فعل کا حرام ہونا اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے کیونکہ فعل حرام ہونے کے باوجود شرعاً اس پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں جیسے حالت حیض میں بیوی کو طلاق دینا حرام اور معصیت ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں، اگر حالت حیض میں طلاق دیدی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے لیکن اس وضو سے نماز ادا ہو جاتی ہے، اور غصب کردہ کمان سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اس کمان سے شکار کیا ہوا جانور حلال ہے اور اس شکار کو کھانا حلال ہے، اور غصب کردہ چھری سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی مرتب ہوتا ہے کہ اس چھری سے ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے،

اسی طرح ارض مضمومہ میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن نماز ادا ہو جاتی ہے، اسی طرح اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا حرام ہے لیکن اس پر بیع کے احکام مرتب ہوتے ہیں کہ اس بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور اس میں مشتری کو تعارف کا حق حاصل ہو جاتا ہے، اور جیسے ان مذکورہ مثالوں میں فعل حرام احکام شرعیہ کا سبب بن سکتا ہے باوجود اس کے کہ یہ سارے تصرفات حرمت پر مشتمل ہیں اسی طرح حالت حیض میں دہلی کرنا اگرچہ حرام فعل ہے لیکن اس پر احکام مرتب ہو سکتے ہیں۔

قولہ: وَبِإِيجَابِ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الْعِ

افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر مرتب ہونی والا ایک حکم

یہاں سے معصفت نے افعال شرعیہ کی نہی کے اصول پر ایک حکم مرتب فرمایا ہے وہ اصول یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کا کرنے والا قبیح ظہیرہ کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے لیکن وہ افعال شرعیہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع رہتے ہیں، اس اصول کی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا“ میں کہ فساق و فجار اور محدودین فی القذف شہادت کے اہل ہیں اور شہادت کی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ اگر کسی مرد نے اگر کسی عورت سے دو فاسق مردوں کی موجودگی میں نکاح کیا اور وہ دو فاسق نکاح میں گواہ بن گئے تو نکاح منعقد ہو جائے گا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس مذکورہ آیت میں قبول شہادت پر نہی وارد ہوئی ہے اور قبول شہادت سے نہی اور منع کرنا بغیر شہادت کے محال ہے اس لئے کہ اگر یہ شہادت کے اہل ہی نہ ہوتے تو ان کی شہادت سے نہی نہ ہوتی کیونکہ اہلیت کے بغیر قبول شہادت سے نہی،

عاجز کی نہی ہوتی ہے جیسے اندھے سے کہنا کہ تو مت دیکھ، یہ فضول اور بے کار ہے اسی طرح عاجز کی نہیں شریعت کی طرف سے مجال ہے لہذا جب فاسق شہادت کے اہل ہیں تو اگر کسی نکاح میں گواہ بن گئے تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا، لیکن اگر زوجین میں نکاح کے مسئلہ پر جھگڑا ہو گیا تو عدالت میں یہ فاسق شہادت نہیں دے سکتے کیونکہ یہ ادائے شہادت کے اہل نہیں ہیں اور جو فاسق اور فجار کی شہادت کی ادائیگی میں فساد ہے اس وجہ سے کہ ان کے فاسق ہونے کی وجہ سے ان کی شہادت کے جھوٹا ہونے کا احتمال ہے، اور ان کی شہادت قبول نہ ہونے کی وجہ ان کے شہادت کا اہل نہ ہونا نہیں ہے بلکہ تحمل شہادت کے تو اہل ہیں لیکن ادائے شہادت کے اہل نہیں ہیں،

اور اسی بنا پر جن لوگوں پر حد قذف لگی ہو اور وہ اپنی پاک باز بیوی پر زنا کی تہمت لگا دیں تو ان پر لعان واجب نہیں کیونکہ لعان چند موکد شہادتوں کا نام ہے اور حد قذف لگنے کی وجہ سے جن لوگوں کا فاسق ہونا ثابت ہو گیا فسق کی وجہ سے ان کی شہادت ادا نہیں ہو سکتی۔

تَمَّ بَحْثُ النُّهْيِ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى

يَا رَبِّ لَكَ الْحَمْدُ كَمَا يَنْبَغِي لِجَلَالِ وَجْهِكَ وَ عَظِيمِ سُلْطَانِكَ

فَصْلٌ فِی تَعْرِیْفِ طَرِیقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ اِعْلَمَنَّ اَنَّ لِمَغْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوصِ طَرِیقًا مِّنْهَا اَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِیْقَةً لِّمَعْنٰی وَمَجَازًا اٰخَرَ فَالْحَقِیْقَةُ اَوَّلٰی مِثَالُهُ مَا قَالَتْ عَلَمًا ثَنَا اَلْبَيْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَّاءٍ الزَّیْنُ یَحْرُمُ عَلٰی الزَّیْنِ یُكَاحُهَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجِلُّ وَالصَّحِیْحُ مَا قُلْنَا لَا نَهَا بِنَتِّهِ حَقِیْقَةُ فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالٰی "حَرَمْتُ عَلَیْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ" وَیَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلٰی الْمَذْهَبِیْنِ مِنْ حِلِّ الْوَطْئِ وَ جُوبِ الْمَهْرِ وَ لُزُومِ النِّفَاقَةِ وَ جَزَایِ التَّوَارِثِ وَ لَا یَاۤئِیَ الْمَنْعُ عَنِ الْخُرُوجِ وَ الْبُرُوزِ وَمِنْهَا اَنَّ اَخَذَ الْمَحْمَلِیْنَ اِذَا وَجِبَ تَخْصِیصًا فِی النَّصِّ دُونَ الْاٰخَرِ فَالْحَقْلُ عَلٰی مَا یَسْتَلْزِمُ التَّخْصِیصَ اَوَّلٰی مِثَالُهُ فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی "اَوَّلَامَسْنُمُ النِّسَاءَ" فَالْمَلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلٰی الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَغْمُولًا بِهٖ فِی جَمِیْعِ صُوَرٍ وَ جُودِهِ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلٰی الْمَسِّ بِالْبَیْدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوصًا بِهٖ فِی كَثِیْرٍ مِنَ الصُّوَرِ فَارَّ مَسَّ الْمَخَارِمِ وَ الْخُفْلَةِ الصَّغِیْرَةِ جَدًّا غَیْرَ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ اَصْحٰقُ قَوْلِی الشَّافِعِیُّ وَ یَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلٰی الْمَذْهَبِیْنِ مِنْ اِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَ مَسِّ الْمُضْخَفِ وَ دُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَ صِحَّةِ الْاِمَامَةِ وَ لُزُومِ التَّیْمَمِ عِنْدَ غَدَمِ الْمَاءِ وَ تَذْكَرِ الْمَسِّ فِی اِثْنَاءِ الصَّلٰوةِ

ترجمہ: یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو پہچاننے کے بارے میں ہے جان لو کہ نصوص کی مراد پہچاننے کے کئی طریقے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیشک لفظ ایک معنی میں حقیقت ہو اور دوسرے معنی میں مجاز ہو پس حقیقت اولیٰ ہے اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء نے فرمایا کہ جو لڑکی زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو تو زانی پر اس سے نکاح کرنا حرام ہوگا، اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ نکاح کرنا حلال ہوگا اور صحیح مسئلہ وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ لڑکی زانی کی حقیقتاً بیٹی ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے قول "حَرَمْتُ عَلَیْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ" کے تحت داخل ہوگی اور اس سے دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی وہی کا حلال ہونا، اور مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور میراث کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے نکلنے اور باہر گھومنے پھرنے سے روکنے کا حق حاصل ہونا،

اور ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو معنوں میں سے ایک معنی جب نص میں تخصیص کو واجب کر دے نہ کہ دوسرا، تو اس پر محمول کرنا اولیٰ ہے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اَوَّلَامَسْنُمُ النِّسَاءَ" میں ہے پس ملاست کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو نص معمول بہ ہوگی وجود جماع کی تمام صورتوں میں، اور اگر ملاست کو مس بالید پر محمول کیا جائے تو نص بہت ساری صورتوں میں مخصوص ہوگی اس لئے کہ محرم عورتوں اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کو چھونا ناقض وضو نہیں ہوگا حضرت امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے زیادہ صحیح قول کے مطابق، اور اسی اختلاف سے دونوں مذاہب کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا اور قرآن کا چھونا اور مسجد میں داخل ہونا اور امامت کا صحیح ہونا اور تیمم کا لازم ہونا پانی نہ ہونے کے وقت اور نماز کے دوران مس سرائے کا یاد آنا۔

تجزیہ عبارت: اس فصل میں صاحب اصول الشاشی نصوص یعنی قرآن وحدیث کی مراد پہچاننے کے طریقے ذکر فرما رہے ہیں، کہ قرآن وحدیث سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ ﷺ کی مراد پہچاننے کا کونسا طریقہ بہتر ہوگا اور کونسا طریقہ بہتر نہیں ہوگا، مذکورہ بالا عبارت میں دو طریقوں کا ذکر فرمایا ہے۔

تشریح: قولہ: فَضِّلْ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْمُرَادِ بِالْأَنْصُوصِ الْع

نصوص کی مراد پہچاننے کے طرق

یہاں سے مصنف نصوص یعنی آیات واحادیث مبارکہ کی مراد پہچاننے کے طریقے بیان فرمائے ہیں کہ آیات واحادیث سے اللہ تعالیٰ اور نبی کریم ﷺ کی مراد پہچاننے کا طریقہ کونسا بہتر ہوگا اور کونسا طریقہ بہتر نہ ہوگا تاکہ ان طریقوں کے پہچاننے سے قہمہ کیلئے شریعت کے احکام کو معلوم کرنا آسان ہو جائے اور ان طریقوں کو پہچاننے سے اجتہاد کا ملکہ فاضلہ پیدا ہو جائے۔

قولہ: مِنْهَا أَنْ اللَّفْظُ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً لِمَعْنَى الْع

نصوص کی مراد پہچاننے کا پہلا طریقہ

اگر نص کے کسی لفظ کا ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی مجازی ہو تو لفظ کو معنی حقیقی پر محمول کرنا اولیٰ ہے بشرطیکہ اس لفظ کا کوئی مجاز متعارف نہ ہو اس کی مثال وہ ہے کہ جوزنا کے پانی سے لڑکی پیدا ہوئی ہو ہمارے علمائے احناف کے نزدیک اس لڑکی سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے، اور حضرت امام شافعی کے نزدیک زنا کے نطفہ سے پیدا ہونیوالی لڑکی کے ساتھ زانی کا نکاح حلال ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام شافعی کے درمیان وجہ اختلاف یہ ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا ہونیوالی لڑکی حضرت امام شافعی کے نزدیک ”حُرْمَتُ عَلَيْنَكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ“ کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ بناتکم سے مراد وہ بنت ہے کہ جس کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہو اور اس لڑکی کا نسب کسی کے بھی نزدیک زانی سے ثابت نہیں ہے لہذا جو لڑکی زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے وہ اس آیت کے تحت داخل نہیں ہے تو زانی کا اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرنا بھی حرام نہ ہوگا،

لیکن ہمارے علماء احناف کے نزدیک بنت کے دو معنی ہیں ایک معنی حقیقی اور دوسرا معنی مجازی ہے، کہ بنت کے حقیقی معنی تو وہ ہیں جو کسی آدمی کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو خواہ وہ ثابت النسب ہو یا ثابت النسب نہ ہو، اور مجازی معنی یہ ہے کہ اس لڑکی کا نسب اس آدمی سے ثابت ہو، اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کو حقیقی معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے لہذا آیت مذکورہ کے تحت ہر طرح کی لڑکی داخل ہوگی ”یعنی جو بھی تمہارے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو اس کے ساتھ نکاح کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے خواہ اس کا نسب تم سے ثابت ہو یا ثابت نہ ہو“ اس لئے زنا سے پیدا ہونیوالی لڑکی ”حُرْمَتُ عَلَيْنَكُمْ

أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ“ کے تحت داخل ہوگی۔

قوله: وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ الْخ

اختلاف مذکورہ سے دونوں مذاہب پر متفرع ہونیوالے احکام

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے اسی مذکورہ اختلاف کی وجہ سے دونوں مذاہب کے مطابق کئی احکام متفرع ہوتے ہیں چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زانی کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی کے ساتھ زانی کا نکاح کرنا حرام ہے، اگر زانی نے اس لڑکی کے ساتھ نکاح کر لیا تو چونکہ یہ نکاح منعقد ہی نہیں ہوا اس لئے اس کے ساتھ دہلی کرنا حلال نہیں ہوگا، اور نکاح کے بعد زانی پر اس لڑکی کیلئے مہر بھی واجب نہیں ہوگا اور زانی پر اس لڑکی کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوگا، اور اگر ان دونوں میں سے جس کا انتقال ہو گیا تو دوسرا اس کا وارث بھی نہیں ہوگا کیونکہ میراث تو خاوند بیوی کے درمیان چلتی ہے اور یہ دونوں خاوند بیوی نہیں ہیں، اور جب زانی کا اس لڑکی سے نکاح ہی نہیں ہوا تو زانی کیلئے اس لڑکی کو گھر سے باہر نکلنے پر روکنے کا اختیار نہ ہوگا اور گھومنے پھرنے سے منع کرنے پر اختیار نہ ہوگا،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس لڑکی سے چونکہ نکاح کرنا حلال ہے لہذا اس لڑکی کے ساتھ زانی کا دہلی کرنا بھی حلال ہوگا، اور اس لڑکی کیلئے زانی پر مہر بھی واجب ہوگا اور نفقہ بھی واجب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان خاوند بیوی کی طرح میراث بھی جاری ہوگی اور لڑکی کو خاوند ہونے کی حیثیت سے گھر سے باہر نکلنے سے منع کرنے کا اختیار بھی ہوگا اور اس لڑکی کو ادھر ادھر گھومنے سے بھی روک سکتا ہے۔

قوله: وَمِنْهَا اِنْ اخَذَ الْمُخْمَلَيْنِ اِذَا وَجِبَ الْخ

نصوص کی مراد پہچاننے کا دوسرا طریقہ

نصوص کی مراد پہچاننے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی نص میں دو معنوں کا احتمال ہو اور ایک معنی مراد لینے میں نص کے اندر تخصیص کرنا پڑتی ہو اور دوسرا معنی مراد لینے میں نص کے اندر تخصیص نہ کرنی پڑتی ہو تو نص کو ایسے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا جس کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنا پڑتی ہو، یعنی نص کے دو معنوں میں سے ایک معنی مراد لینے پر نص میں تخصیص پیدا ہو جاتی ہے اور نص اپنے عموم پر باقی نہیں رہتی اور بعض صورتوں میں نص پر عمل نہیں رہتا، اور اگر نص کا دوسرا معنی مراد لیں تو نص میں کوئی تخصیص پیدا نہیں ہوتی اور نص اپنے عموم پر باقی رہتی ہے اور ساری صورتوں میں اس نص پر عمل ہو جاتا ہے تو نص کو اس معنی پر محمول کرنا بہتر ہوگا جس کی وجہ سے نص میں کسی قسم کی تخصیص پیدا نہ ہوتی ہو اور نص کے اپنے عموم پر باقی رہنے کی وجہ سے ساری صورتوں پر عمل ہو جاتا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”أَوَلَمْ تَسْمَعُوا الْخَسَنَاءَ“ میں لفظ ملا مست دو معانی کا احتمال رکھتا ہے پہلا معنی یہ کہ ملا مست سے مراد جماع ہے اور دوسرا معنی یہ ہے کہ مس سے مراد مس بالید یعنی عورت کو ہاتھ سے چھونا مراد ہے، اب جب حضرت امام

ابوضیفہؒ کے نزدیک مس سے مراد جماع ہے لہذا اگر کسی با وضو مرد نے کسی عورت کو ہاتھ سے چھو لیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، اور جب حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ملاست سے مراد مس بالید ہے تو اگر کسی مرد نے کسی عورت کو ہاتھ کے ساتھ چھو لیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا،

ان دونوں حضرات کے نزدیک وجہ اختلاف یہی آیت ہے کہ ”أَوْ لَا تَسْنُكُمُ النِّسَاءَ“ میں لمس سے کونسا معنی مراد ہے، تو نص کے اس لفظ میں دونوں معانی کا احتمال ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لفظ ملاست جو جماع اور مس بالید دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے اگر اس کو جماع کے معنی پر محمول کیا جائے تو آیت میں کوئی تخصیص نہیں کرنا پڑتی تو جماع کی تمام صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا کہ جماع جس عورت کے ساتھ بھی ہو چاہے چھوٹی ہو یا بڑی محرم ہو یا غیر محرم، کہ جماع کی ہر صورت طہارت صغریٰ اور طہارت کبریٰ دونوں کیلئے ناقض ہے پس اس صورت میں یہ نص جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں معمول بہ رہتی ہے اور کسی صورت کو ترک اور باطل نہیں کرنا پڑتا،

اور اگر ملاست سے لمس بالید مراد لیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہے تو پھر حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی لمس بالید کی بعض صورتوں میں نص کو خاص کرنا پڑے گا جیسے کوئی شخص اپنی محرم عورت کو یا چھوٹی بچی کو ہاتھ سے چھو لے تو حضرت امام شافعیؒ کے اصح قول کے مطابق ناقض وضو نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ لمس بالید مراد لینے سے نص تمام صورتوں میں معمول بہ نہیں رہتی اور یہ اصول بیان ہو چکا ہے کہ جس احتمال کی وجہ سے نص میں تخصیص نہ کرنا پڑتی ہو اس صورت میں نص کو اس معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے لہذا ”أَوْ لَا تَسْنُكُمُ النِّسَاءَ“ میں ملاست کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔

قوله: وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ إِلَّا حَكَامٌ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ الْخ

احناف اور شوافع کے مذکورہ اختلاف پر متفرع ہونیوالے احکام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کی بنا پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں جیسے کسی با وضو مرد نے کسی عورت کو ہاتھ سے چھو لیا تو احناف کے نزدیک چونکہ لمس بالید سے وضو نہیں ٹوٹتا لہذا اس کیلئے اپنے سابقہ وضو سے نماز پڑھنا اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا اور مسجد میں داخل ہونا جائز ہے اور اس کا امام بننا جائز ہے،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اس لئے سابقہ وضو سے اس کا نماز پڑھنا جائز نہیں ہوگا اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ مس مرآۃ سے اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اور بے وضو آدمی کیلئے قرآن مجید کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے اور اس کا مسجد میں داخل ہونا خلاف اولیٰ ہوگا اور بلا کر بہت مسجد میں داخل ہونا صحیح نہ ہوگا اور اسکی امامت بھی صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے،

اور اسی طرح اگر اس نے مس مرآۃ کیا اور پھر اسے پانی نہ ملا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر تیمم لازم نہ ہوگا کیونکہ اس کا وضو ٹوٹا ہی نہیں بلکہ باقی ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے لہذا اس کو تیمم کرنا لازم ہوگا، اسی طرح اگر کسی مرد نے عورت کو مس کیا اور مس مرآۃ اس کو یاد نہ رہا اور نماز شروع کر دی پھر نماز کے دوران اس کو مس مرآۃ یاد آ گیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نماز کو نہیں توڑے گا کیونکہ با وضو ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کسی عورت کو مس کرنے کے بعد دوران صلوٰۃ یاد آ گیا کہ میں نے وضو کے بعد عورت کو مس کیا ہے

تو وہ نماز توڑ دے گا اور وضو کر کے پھر نماز پڑھے گا۔

وَمِنْهَا أَنَّ النَّحْصَ إِذَا قُرِئَ بِقِرَائَتَيْنِ أَوْ زُوِيَ بِزَوَائِتَيْنِ كَانَ الْغَفْلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ عَمَلًا بِالْوَجْهِينِ
أَوَّلَى مِثَالَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَأَزْجُلُكُمْ" قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُولِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى
الْمَغْسُوحِ فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلَى خَالَةِ التَّخْفُفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلَى خَالَةِ عَذَمِ التَّخْفُفِ وَبِاعْتِبَارِ
هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَغْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "حَتَّى يَطْهُرْنَ" قُرِئَ
بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا عَشْرَةٌ وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فِيمَا إِذَا كَانَ
أَيَّامُهَا دُونَ الْعَشْرَةِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لَاقِلٌ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَجْزِ وَطِيُّ
الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْإِغْتِسَالِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ جَازَ وَطُّهَا
قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي
أَجْرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلَزَمَ فَرِيضَةُ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مَقْدَارٌ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا
لَاقِلٌ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي أَجْرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ إِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مَقْدَارٌ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَتُحْرَمُ لِلصَّلَاةِ
لَزِمَتِهَا الْفَرِيضَةُ وَالْأَفْلَا

ترجمہ: ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ جب کسی نص کو دو قراتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو یا دو رواتیوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو اس نص پر ایسے طریقہ سے عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ جس سے دونوں پر عمل ہو جائے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَأَزْجُلُكُمْ" میں ہے کہ نصب کے ساتھ پڑھا گیا مغسول پر عطف کرتے ہوئے اور جر کے ساتھ پڑھا گیا عضو مسح پر عطف کرتے ہوئے، پس جر کی قرات کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے اور نصب کی قرات کو موزے نہ پہننے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ موزوں پر مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان "حَتَّى يَطْهُرْنَ" تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرات پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب عورت کے ایام حیض دس دن ہوں اور قرات تشدید پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جب عورت کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں، اور اسی معنی پر حمل کرنے کی وجہ سے ہمارے علماء نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دن سے کم پر ختم ہو گیا ہے تو اس حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل نہ کر لے اس لئے کہ پوری پاکی غسل کر لینے سے حاصل ہوتی ہے، اور اگر اس کا خون دس دن پر ختم ہوا تو غسل سے پہلے اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ مطلق طہارت خون ختم ہونے سے حاصل ہو چکی ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دنوں پر ختم ہو نماز کے آخری وقت میں، تو اس پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی اگرچہ وقت میں سے اتنی مقدار باقی نہ رہے جس میں وہ غسل کر سکے اور اگر اس عورت کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہو نماز کے آخری وقت میں، تو اگر وقت میں سے اتنی مقدار باقی ہو جس میں وہ عورت غسل کر سکتی ہو اور نماز کیلئے بکیر تحریمہ کہہ سکتی ہو تو اس پر فریضہ نماز لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

تجزیه عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ ذکر کیا ہے کی قرآن کی کوئی آیت دو قرأتوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہو یا کوئی حدیث دو طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس نص پر اس طرح عمل کرنا اولیٰ ہوگا کہ دونوں قرأتوں اور دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے۔

تشریح: قولہ: وَمِنْهَا أَنَّ النَّحْصَ إِذَا قُرِئَ بِقَرَأَتَيْنِ الْع

نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ

یہاں سے مصنف "نصوص کی مراد پہچاننے کا تیسرا طریقہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر قرآن کی کسی آیت میں دو قرأتیں ہوں یا کوئی حدیث دو طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس آیت اور حدیث سے ایسا معنی مراد لینا اولیٰ ہوگا جس کو مراد لینے سے دونوں قرأتوں اور دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے اس کی مصنف نے دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

قولہ: وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَأَزْجُلُكُمْ" الْع

مثال اول: جیسے آیت وضو میں لفظ "وَأَزْجُلُكُمْ" ہے نصب کے ساتھ، اس صورت میں اس کا عطف "وَجُؤْهُكُمْ" کے اوپر ہوگا اس وقت اس کا مطلب ہوگا کہ تم اپنے پاؤں کو دھو، دوسری قرأت میں "وَأَزْجُلُكُمْ" جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے تو اس صورت میں اس کا عطف "بِزُؤْهِكُمْ" پر ہوگا اس وقت مطلب ہوگا کہ تم اپنے پاؤں کا مسح کرو، قرأت نصب کا تقاضا یہ ہے کہ پاؤں کو ہر حال میں دھونا فرض ہے چاہے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں، اور قرأت جر کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے،

لیکن ہم اس مذکورہ اصول کے تحت دونوں قرأتوں پر عمل کرتے ہیں کہ جر کی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب موزے پہنے ہوں تو مطلب یہ ہوگا کہ جب تمہارے پاؤں پر موزے ہوں تو تم مسح کر لیا کرو چنانچہ موزے پہننے کی حالت میں موزوں پر مسح کرنا فرض ہوگا، اور نصب کی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب موزے نہ پہنے ہوئے ہوں تو پھر مطلب ہوگا کہ جب تم نے موزے نہ پہنے ہوئے ہوں تو تم اپنے پاؤں کو دھو،

قرأت جر کو موزے پہننے کی حالت پر محمول کرنے کی وجہ سے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ مسح علی الخفین کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے اگرچہ اکثر علماء کے نزدیک مسح علی الخفین کا جواز احادیث متواترہ سے ثابت ہے، کتاب اللہ سے ثابت نہیں ہے جس کی تفصیل احادیث اور فقہ کی کتابوں میں موجود ہے وہاں سے دیکھی جاسکتی ہے۔

قولہ: وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "حَتَّى يَطْهَرُونَ" الْع

مثال ثانی: یہاں سے مصنف دو قرأتوں پر عمل کرنے کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَلَا تَفْرُبُوهُنَّ“ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ“ کہ حائضہ عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاکی حاصل کر لیں، اس آیت میں لفظ ”يَظْهَرْنَ“ دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، ایک قرأت طاء اور ہاء کی تشدید کے ساتھ، تو اس صورت میں مطلب ہوگا کہ تم حیض والی عورتوں کے پاس مت جاؤ یہاں تک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں اسلئے ”كَفَرَةُ الْمُبَانِي تَذُلُّ عَلَى كَفَرَةِ الْمَغَانِي“ کہ الفاظ کی کثرت دلالت کرتی ہے معافی کی کثرت پر، تو تشدید کی صورت میں حروف زیادہ ہیں تو طہارت کا معنی بھی زیادہ ہوگا، اس صورت میں مبالغہ مطلوب ہے اور دوسری قرأت ”يَظْهَرْنَ“ طاء اور ہاء کی تخفیف کے ساتھ ہے، اس صورت میں آیت کا مطلب ہوگا کہ تم حیض والی عورتوں کے پاس مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں اس صورت میں طہارت میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس آیت پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے کہ تخفیف والی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب حیض پورے دس دنوں پر ختم ہو کہ وہ عورت صرف حیض کے منقطع ہونے سے پاک ہو جائے گی کیونکہ دس کے بعد حیض کے آنے کا امکان ہی نہیں،

اور تشدید والی قرأت اس حالت پر محمول ہوگی کہ جب دم حیض دس دن سے کم پر ختم ہو، کہ وہ عورتیں خوب پاک ہو جائیں اور خوب پاکی غسل سے حاصل ہوگی، اسی بنا پر ہمارے علماء احنافؒ نے کہا کہ جب عورت کا حیض دس دن سے کم پر ختم ہو جائے تو اس کے ساتھ وحلی کرنا غسل سے پہلے جائز نہیں ہوگا کیونکہ قرأت تشدید میں کمال طہارت مطلوب ہے اور کمال طہارت غسل سے حاصل ہوتی ہے لہذا غسل سے قبل وحلی کرنا جائز نہ ہوگا،

اور اگر پورے دس دن پر حیض کا خون ختم ہوا تو غسل سے پہلے وحلی کرنا جائز ہوگا کیونکہ قرأت تخفیف میں مطلق طہارت مطلوب ہے اور مطلق طہارت دس دن پر خون کے ختم ہونے سے حاصل ہو جاتی ہے،

اور اسی لئے ہم احنافؒ نے کہا ہے کہ اگر حیض پورے دس دن پر نماز کے آخری وقت میں بند ہوا اور نماز کا اتنا تھوڑا وقت باقی ہو کہ اس میں وہ غسل نہیں کر سکتی تو جب بھی اس حائضہ پر اس وقت کی فرض نماز لازم ہو جائے گی تو غسل کر کے قضا نماز پڑھے گی کیونکہ پورے دس دن پر حیض کے ختم ہونے میں انقطاع دم سے چونکہ حیض زائل ہو جاتا ہے اس لئے قرأت تخفیف پر عمل کرتے ہوئے دس دن میں انقطاع دم ہوتے ہی اس وقت کی فرض نماز اس کے ذمہ لازم ہو جائے گی خواہ وہ اس وقت میں غسل کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو، اور اگر دس دن سے کم میں اس کا حیض ختم ہوا اور نماز کا آخری وقت ہے تو قرأت تشدید پر عمل کرتے ہوئے اگر نماز کا اتنا وقت باقی ہے کہ وہ عورت غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو پھر اس وقت کی نماز حائضہ کے ذمہ لازم ہو جائے گی، اور اگر اتنا وقت باقی نہیں کہ جس میں غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو پھر اس وقت کی نماز اس کے ذمہ لازم نہیں ہوگی اس لئے کہ دس دن سے کم پر پاکی غسل سے حاصل ہوتی ہے اور غسل کے بعد تکبیر تحریمہ کہنے کے وقت کی مقدار کا اعتبار ضروری ہے بخلاف اگر پورے دس دن پر حیض ختم ہو تو عورت خون بند ہوتے ہی اس قدر پاک ہو جاتی ہے جس قدر پاک ہونے پر نماز فرض ہو سکے لہذا اس صورت میں نماز

فرض ہونے کیلئے غسل وغیرہ کا وقت ملنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِّنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذَالِكَ تَنْبِيْهَا عَلَى مَوْضِعِ الْخَلَلِ فِي هَذَا النُّوعِ مِنْهَا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رَوَىٰ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ "أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَقَوْضَا" لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْقَيَّ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْآخَرَ يَذُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَيَّ لَا يُوجِبُ الْوُضُوءَ فِي الْحَالِ وَلَا جَلَّافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْجَلَّافُ فِي كَوْنِهِ نَاقِضًا وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى "حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ" لِإِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّحْصَ يُثَبِّتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا جَلَّافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْجَلَّافُ فِي فَسَادِ الْمَاءِ وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "حَيِّهِ ثُمَّ أَقْرَضِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ" لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْخَلَ لَا يُزِيلُ النَّجَسَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وَجُوبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَقْتَضِي بِحَالِ وَجُودِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا جَلَّافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْجَلَّافُ فِي فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً" لِإِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْفَيْمَةِ ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي وَجُوبَ الشَّاةِ وَلَا جَلَّافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْجَلَّافُ فِي سُقُوطِ الْوَاجِبِ بِأَدَاءِ الْفَيْمَةِ وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" لِإِثْبَاتِ وَجُوبِ الْعُمْرَةِ ابْتِدَاءً ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّحْصَ يَقْتَضِي وَجُوبَ الْإِتِمَامِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الشَّرُوعِ وَلَا جَلَّافٌ فِيهِ وَإِنَّمَا الْجَلَّافُ فِي وَجُوبِهَا ابْتِدَاءً

ترجمہ: پھر ہم استدلالات ضعیفہ کے چند طریقوں کو ذکر کرتے ہیں تاکہ تنبیہ ہو جائے استدلال کی اس نوع میں خلل کی جگہ پر، ان استدلالات ضعیفہ میں سے ایک یہ ہے کہ اس حدیث سے جو حضور اقدس ﷺ سے مروی ہے "کہ آپ ﷺ کو قے آئی اور آپ ﷺ نے وضو نہیں فرمایا" اس بات کو ثابت کرنے پر استدلال کرنا کہ قے غیر ناقض وضو ہے ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے فی الحال وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو قے کے ناقض وضو ہونے میں ہے،

اسی طرح استدلال کرنا ضعیف ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ" سے مکھ کے مرنے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کیلئے، اس لئے کہ نص مردار کی حرمت کو ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے، اسی طرح استدلال کرنا ضعیف ہے حضور اقدس ﷺ کے ارشاد "حَيِّهِ ثُمَّ أَقْرَضِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ" سے اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ سر کہ نجاست کو زائل نہیں کرتا، اسلئے کہ حدیث تقاضا کرتی ہے پانی کے ساتھ خون کے دھونے کے واجب ہونے کا، پس اس حدیث کو مقید کیا جائے گا اس محل پر خون کے پائے جانے کی حالت کے ساتھ یعنی جس وقت خون محل پر ہے اس وقت پانی سے دھونے کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو صرف اس میں ہے کہ سر کہ کے ذریعہ اگر خون زائل ہو جائے تو محل پاک ہو جائے گا یا نہیں،

اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کے ارشاد "فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً" کے ذریعہ قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کیلئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو بکری کی قیمت

دینے سے واجب زکوٰۃ کے ساقط ہونے میں ہے،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وَأَقِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ کے ذریعہ ابتدا و جوب عمرہ پر استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ یہ نص پورا کرنے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو ابتدا و عمرہ کے واجب ہونے میں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے استدلالات ضعیفہ کے چند طریقے ذکر کئے ہیں جن سے دوسرے آئمہ کرام استدلال کرتے ہیں لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے استدلال کرنا ضعیف ہے، مصنفؒ نے ان طریقوں کو فکر کے جمیعہ کی ہے کہ استدلال کی اس نوع میں خلل اور ضعف ہے اس لئے اس طرح استدلال نہ کیا جائے گا۔

تشریح: قوله: ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِّنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ الْخ

استدلالات ضعیفہ کے چند طرق

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہم استدلالات ضعیفہ اور استدلالات فاسدہ کے چند طریقوں کو بیان کرتے ہیں اور ان کو ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے تاکہ ان کی کمزوری اور خلل کی وجہ معلوم ہو جائے اس لئے اس طرح استدلال نہ کیا جائے، اور تمسکات ضعیفہ سے مراد وہ دلائل ہیں جو حناف کے نزدیک کمزور ہیں۔

قوله: مِنْهَا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رَوَىٰ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ”أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ“ الْخ

طریقہ اولی: یہاں سے مصنفؒ تمسکات ضعیفہ کا پہلا طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے یہ مسئلہ ذہن نشین فرمائیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قے ناقض وضو ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے قے ناقض وضو نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے ”أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ“ کہ حضور اقدس ﷺ نے قے کی لیکن آپ ﷺ نے وضو نہیں کیا، اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اگر قے ناقض وضو ہوتی تو آپ ﷺ قے کے بعد ضرور وضو فرماتے آپ ﷺ کا قے کے بعد وضو نہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قے کے ناقض وضو نہ ہونے میں اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث مبارکہ صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قے کے فوراً بعد وضو کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ہم احناف بھی قے کے بعد فوراً وضو واجب نہیں کرتے، اختلاف تو اس میں ہے کہ قے ناقض وضو ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک قے ناقض وضو ہے اور شوافع کے

نزدیک تے ناقض وضو نہیں اور اس حدیث سے تے کا ناقض وضو ہونا ثابت نہیں ہوتا، لیکن دوسری حدیث سے تے کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوتا ہے جیسا کہ ابودرداءؓ سے روایت ہے "اَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَاءَ فَتَوَضَّأَ" (رواہ العرمذی) کہ آپ ﷺ کو تے آئی پس آپ ﷺ نے وضو فرمایا، اسی طرح دوسری حدیث میں ہے "عَنْ عَائِشَةَ" قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَنْبِئْ عَلَى صَلَواتِهِ وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَحْكُمُ" (رواہ ابن ماجہ) کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس کو تے آئی یا کسیر آئی یا پانہ بھر کر تے کی اور تکلفا واپس کی یا مڈی نکلے تو اس کو چاہئے کہ وہ نماز سے پھر جائے اور وضو کرے پھر اپنی نماز پر بنا کرے اور یہ اس وقت ہے کہ جب تک اس نے بات نہ کی ہو، ان دونوں حدیثوں سے صراحتاً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" الخ

طریقہ ثانیہ: یہاں سے مصنف استدلالات ضعیفہ کا دوسرا طریقہ ذکر کر رہے ہیں، طریقہ سمجھنے سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ مکھی یا مچھر اگر پانی میں گر جائیں تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانی نجس نہیں ہوتا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک پانی نجس ہو جاتا ہے، حضرت امام شافعیؒ نے پانی کے نجس ہونے پر اس آیت مبارکہ سے استدلال کیا ہے "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" کہ تم پر مردار حرام کیا گیا ہے، لفظ میتہ کے عموم کی وجہ سے مردار مکھی حرام ہوگی کیونکہ مکھی اور مچھر کا گوشت ان کی کرامت کی وجہ سے حرام نہیں ہوا لہذا یہ نجس ہوگی اور نجس چیز اگر پانی میں گر جائے تو پانی بھی نجس اور ناپاک ہو جاتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ اس آیت سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں جس طرح آپ مردار کو حرام کہتے ہیں اس طرح ہم بھی مردار کو حرام کہتے ہیں،

اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر مردہ مکھی پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہوتا ہے یا پاک رہتا ہے، اس کے ذکر سے آیت مبارکہ ساکت ہے بلکہ دوسری حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مکھی یا مچھر پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا جس کا منہ ہوم یہ ہے کہ جب تمہارے کھانے یا پینے کے برتن میں مکھی گر جائے تو اس کو ڈو دو پھر اس کو نکال دو اس لئے کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے میں شفا ہوتی ہے، لہذا اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ بے خون چیزوں کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا اس لئے کہ نجاست کا دار و مدار دم مسفوح پر ہوتا ہے اور مکھی اور مچھر میں دم مسفوح ہے ہی نہیں لہذا ان کے پانی میں گرنے سے پانی نجس اور ناپاک نہیں ہوتا۔

قوله: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "حُتِّبِهِ ثُمَّ افْرِصْنِيهِ" الخ

طریقہ ثالثہ: یہاں سے مصنف استدلالات ضعیفہ کا تیسرا طریقہ بیان فرما رہے ہیں، طریقہ سمجھنے سے پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ اگر کپڑے پر کوئی نجاست لگ جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح نجس کپڑا پانی سے پاک ہو جاتا ہے اسی طرح سرکہ وغیرہ اور ہر بہنے والی پاک چیز

کے ساتھ دھونے سے ہر نجس کپڑا پاک ہو جاتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صرف پانی سے نجس کپڑا پاک ہوتا ہے پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ اور ہر پہنے والی پاک چیز سے نجس کپڑا پاک نہیں ہوتا،

حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس حدیث سے جس کو بخاری و مسلم نے روایت کیا ہے کہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ نے حضور اقدس ﷺ سے پوچھا کہ حیض کا خون کپڑے کو لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے تو حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا ”حُيْضٌهُ نَجَسٌ أَفْزُضْنِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ“ کہ پہلے اس کو گڑ و پھر ناخن وغیرہ سے اس کو کھرچو پھر اس کو پانی سے دھو دو، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے کپڑے کو پانی کے ساتھ دھونے پر مقید کیا ہے لہذا اگر پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ دوسری چیزوں سے دھویا تو کپڑا پاک نہیں ہوگا اور اگر پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے دھونا جائز قرار دیا جائے تو حدیث پر عمل کو ترک کرنا لازم آتا ہے اور حدیث پر عمل کرنا ضروری ہے۔ ترک عمل جائز نہیں ہے،

مصنفؒ اس کا جواب دیتے ہیں ہے کہ حدیث مذکورہ سے اس بات کو ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا یہ استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث مبارکہ سے صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب کپڑے پر خون وغیرہ موجود ہو تو اس وقت اس خون کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہم بھی اس کے قائل ہیں،

اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ سرکہ وغیرہ سے خون کو زائل کر دیا تو وہ کپڑا ناپاک رہے گا یا پاک ہو جائے گا، شوافع کے نزدیک پاک نہیں ہوگا لیکن حضرات احناف کے نزدیک پاک ہو جائے گا کیونکہ سرکہ کے ذریعہ خون حائض زائل ہو جاتا ہے اور ازالہ نجاست کا نام طہارت ہے لہذا سرکہ کے ساتھ دھونے سے وہ کپڑا پاک ہو جائے گا، لیکن حدیث اس سے ساکت ہے جس طرح یہ حدیث کپڑے کو سرکہ کے ساتھ دھونے کی وجہ سے کپڑے کے پاک ہونے پر دلالت نہیں کرتی اسی طرح کپڑے کے ناپاک ہونے پر بھی دلالت نہیں کرتی۔

قوله: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "فَنِي أَنْ يَجْعَلَ شَاةً شَاةً" النع

طریقہ رابعہ: یہاں سے مصنفؒ تمسکات ضعیفہ کا چوتھا طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ ذہن نشین کر لیں کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوتی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی نے زکوٰۃ میں بکری کی جگہ قیمت دیدی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قیمت کے ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی،

حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد سے ”فَنِي أَنْ يَجْعَلَ شَاةً شَاةً“ کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اس حدیث پاک میں بعینہ بکری کو واجب کیا گیا ہے لہذا فقراء کا حق بکری کے ساتھ متعلق ہوگا، اگر بکری کی جگہ قیمت کو دے گا تو فقراء کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا اور فقراء کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے لہذا بکری ہی متعین ہوگی قیمت دینا جائز نہیں ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا زکوٰۃ کی ادائیگی میں بکری کی قیمت جائز نہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری زکوٰۃ کے طور پر دینا واجب ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہم بھی

اس کے قائل ہیں، اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر کسی نے بکری کی جگہ اس کی قیمت دیدی تو زکوٰۃ کا وجوب ذمے سے ساقط ہو جائے گا یا نہیں، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کا وجوب ذمے سے ساقط نہیں ہوگا ہمارے نزدیک زکوٰۃ ذمے سے ساقط ہو جائیگی، لیکن حدیث اس کے بارے میں ساکت ہے لیکن زکوٰۃ کا مقصود فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہوتا ہے، کیونکہ فقیر کی مختلف حاجتیں ہوتی ہیں اور بکری کی قیمت کی صورت میں وہ اپنی ہر طرح کی حاجت کو پوری کر سکتا ہے لہذا بکری کی قیمت کے ادا کرنے سے بھی زکوٰۃ کا وجوب ذمے سے ساقط ہو جائے گا۔

قوله: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى "وَأَقِمُوا الْحَجَّ" الخ

طریقہ خامسہ: یہاں سے مصنفؒ استدلالات ضعیفہ کا پانچواں طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ سمجھ لیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب استطاعت پر حج فرض ہے عمرہ فرض نہیں ہے بلکہ عمرہ سنت ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح صاحب استطاعت پر حج کرنا فرض ہے اسی طرح عمرہ کرنا بھی ابتداً فرض ہے حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس آیت سے "وَأَقِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" کہ تم حج اور عمرہ کو پورا کرو اللہ تعالیٰ کی رضا کیلئے، اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ دونوں کو "أَقِمُوا" صیغہ امر سے ذکر فرمایا ہے لہذا دونوں کا حکم بھی ایک ہوگا جس طرح حج ابتداً فرض ہے اسی طرح عمرہ بھی ابتداً فرض ہے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ کے فرض ہونے کا اس آیت سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ اس آیت سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ عمرہ کو شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا واجب ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور شروع کرنے کے بعد اتمام کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہمارے نزدیک بھی نفل شروع کر لینے سے واجب ہو جاتا ہے، اختلاف تو صرف ابتداً عمرہ کے واجب ہونے میں ہے اور آیت مذکورہ سے ابتداً عمرہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اور نہ کسی دوسری آیت اور حدیث سے ابتداً عمرہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے، لہذا ابتداً عمرہ کرنا فرض نہیں ہوگا بلکہ سنت ہوگا اور اس آیت سے ابتداً عمرہ کے وجوب پر استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَا تَبْيَعُوا الزَّهْمَ بِالزَّهْمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ" لِأَنْبَاءَاتِ أَنَّ النِّبْعَ الْفَاسِدَ لَا يَفِيدُ الْمَلِكَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّحْصَ يَفْتَحُصِي تَخْرِيمَ النِّبْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ إِذْ نَامَ الْخِلَافُ فِي ثُبُوتِ الْمَلِكِ وَعُذْمِهِ وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ" لِأَنْبَاءَاتِ أَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمٍ يَوْمَ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّحْصَ يَفْتَحُصِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَّبُ الْأَحْكَامَ فَإِنَّ الْأَبَ لَوْ اسْتَوْلَدَ جَارِيَةً إِنِّي يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمَلِكُ لِلَّابِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّينٍ مَغْضُوبَةٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَجْلُ الْمَذْبُوحُ وَلَوْ غَسَلَ الثُّوبَ النَّجَسَ بِمَاءٍ مَغْضُوبٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَطْهَرُ بِهِ الثُّوبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالِهِ الْخَيْصِ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ إِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَيَثْبُتُ الْجُلُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ

ترجمہ: اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کے ارشاد ”لَا تَبَيْعُوا الذَّهْمَ بِالذَّهْمَيْنِ وَلَا الصَّنَاعَ بِالصَّنَاعَيْنِ“ سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کیلئے بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی، اس لئے کہ یہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے، اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کے ارشاد ”أَلَا لَا تَخْصُمُوا فِى هَذِهِ الْأَيَّامِ فَلِإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْبَلٍ وَتُشْرِبُ وَبِعَالٍ“ سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس بات کو ثابت کرنے کیلئے کہ یومِ نحر کے روزے کی مذمت صحیح نہیں اس لئے کہ یہ نص فعلِ صوم کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو اس کے حرام ہونے کے باوجود احکام کا فائدہ دینے میں ہے، اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ باپ نے اگر اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنالیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور اس سے باپ کیلئے ملک ثابت ہو جائیگی،

اور اگر کسی نے مقصود چھری سے بکری ذبح کی تو یہ ذبح کرنا حرام ہوگا اور مذبوحہ بکری حلال ہو جائے گی، اور اگر کسی نے غضب کئے ہوئے پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ حرام ہوگا اور کپڑا اس پانی کے ساتھ پاک ہو جائے گا، اور اگر کسی نے حالت حیض میں بیوی سے وطی کی تو یہ وطی کرنا حرام ہوگا اور اس سے وطی کرنے والے کا نسن ہونا ثابت ہو جائیگا اور پہلے خاوند کیلئے عورت کا حلال ہونا ثابت ہو جائیگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے تسکات ضعیفہ کا چھنا اور ساتواں طریقہ بیان فرمایا ہے اور فعل حرام پر احکام کے مرتب ہونے کی چند نظیریں پیش کی ہیں۔

تشریح: قوله: وَكَذَلِكَ التَّخْصُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”لَا تَبَيْعُوا الذَّهْمَ بِالذَّهْمَيْنِ الْع

طریقہ سادہ: یہاں سے مصنف استدلالات فاسدہ کا چھنا طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے اختلافی مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے یا نہیں، اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد بعد القبض مفید ملک نہیں ہوتی، حضرت امام شافعیؒ نے بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے ”لَا تَبَيْعُوا الذَّهْمَ بِالذَّهْمَيْنِ وَلَا الصَّنَاعَ بِالصَّنَاعَيْنِ“ کہ تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو، اس حدیث پاک میں ایک درہم کو دو درہم کے بدلے میں بیچنا اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں بیچنا بیع فاسد اور حرام ہونا بتلایا گیا ہے اور ثبوت ملک ایک نعمت ہے اور نعمت فعل حرام سے حاصل نہیں ہوتی لہذا بیع فاسد سے ملک کی نعمت حاصل نہیں ہوگی تو پھر بیع فاسد سے ملکیت بھی ثابت نہیں ہوگی،

مصنف فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کے مفید ملک نہ ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ اس حدیث سے صرف اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے جس طرح حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد حرام ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی بیع فاسد حرام ہے، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہوگی یا نہیں، حدیث مبارکہ

اس کے بارے میں بالکل سکت ہے لہذا حضرت امام شافعیؒ کا اس حدیث سے عدم ثبوت ملک پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جو نبی فعل شرعی پر وارد ہو وہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور بیع فاسد بھی اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے لہذا اس پر بھی حکم مرتب ہوگا اور بیع فاسد سے ملکیت ثابت ہو جائے گی، لیکن حضور اقدس ﷺ نے اس بیع سے منع فرمایا ہے اس لئے اس بیع کو فسخ کرنا ضروری ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ الْخ

طریقہ سابعہ: یہاں سے مصنفؒ تمسکات ضعیفہ کا ساتواں طریقہ بیان فرما رہے ہیں پہلے اختلافی مسئلہ سمجھ لیں، کہ اگر کسی نے یوم نحر میں روزے کی نذر مانی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نذر ماننا صحیح ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نذر ماننا صحیح نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ نے اس حدیث پاک سے استدلال کیا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِقَالٍ" خبر دار تم ان دنوں میں روزے نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے، پینے اور جماع کے دن ہیں، اس حدیث پاک میں حضور اقدس ﷺ نے یوم نحر کے روزے سے منع فرمایا ہے تو ان ایام میں روزہ رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "لَا تَسْذُرُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ" کہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کی نذر نہیں ہوتی، لہذا یوم نحر کے روزے کی نذر ماننا بھی صحیح نہیں ہوگا،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا اس مسئلہ کو ثابت کرنے کیلئے اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے، اس لئے کہ اس حدیث پاک سے صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عیدین اور ایام تشریق یعنی گیارہ، بارہ، اور تیرہ ذی الحجہ کو روزہ رکھنا حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہم بھی ان ایام میں روزے کے حرام ہونے کے قائل ہیں، اختلاف تو اس بات میں ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں حدیث اس بات سے سکت ہے، شوافع کے نزدیک فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا احناف کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کسی فعل کا حرام ہونا اس پر حکم شرعی مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، لہذا اگر کسی نے یوم نحر کے روزے کی نذر مانی تو فعل مشروع ہونے کے اعتبار سے نذر صحیح ہو جائے گی لیکن ان دنوں میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی مہمانی سے انکار کرنا لازم آتا ہے لہذا یوم نحر میں روزہ نہ رکھے اس کے علاوہ اور کسی دن روزہ کی قضا کر لے۔

قوله: وَخُزْمَةُ الْفَعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَبُ الْأَحْكَامُ الْخ

فعل حرام پر حکم شرعی کے مرتب ہونے کی چند نظیریں

یہاں سے مصنفؒ فعل حرام پر احکام شرعی مرتب ہونے کی چند نظیریں پیش فرما رہے ہیں مصنفؒ نے گذشتہ مسئلہ کو چند نظائر سے ثابت کیا

ہے کہ کسی فعل کے خود حرام ہونے کے باوجود اس پر احکام شرع مرتب ہوتے ہیں کہ فعل حرام اور مفید حکم ہونے میں کوئی منافات نہیں ہیں اس پر مصنفؒ نے چند نظیریں پیش کی ہیں۔

(۱) **نظیر اوّل:** اگر کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر کے اسے ام ولد بنالیا تو باپ کا یہ فعل حرام ہے لیکن فعل حرام سے اس باندی پر باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس پیدا ہونے والے بچے کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا اور باپ پر باندی کی قیمت واجب ہو جائے گی، اب یہاں پر وطی فعل حرام ہے لیکن وہ حکم شرعی یعنی ثبوت ملک کا فائدہ دے رہی ہے۔

(۲) **نظیر ثانی:** اگر کسی نے مغصوبہ چھری سے بکری ذبح کر ڈالی تو مغصوبہ چھری کے ساتھ ذبح کرنا فعل حرام ہے لیکن اس پر حکم شرعی مرتب ہو جائے گا اور مذبحہ بکری حلال ہو جائے گی اور اس کا کھانا جائز ہو جائے گا۔

(۳) **نظیر ثالث:** اگر کسی نے غصب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا، تو غصب کردہ پانی کے ساتھ کپڑا دھونا حرام ہے لیکن اس پر حکم مرتب ہو جائے گا وہ ناپاک کپڑا پاک ہو جائے گا۔

(۴) **نظیر رابع:** اگر کسی نے اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی کی تو حالت حیض میں وطی کرنا فعل حرام ہے، لیکن اس حرام وطی پر حکم مرتب ہو جائے گا کہ وطی کرنے والے کا حصن ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر یہ عورت مطلقہ ثلاث تھی تو اس وطی کے ذریعہ زوج اوّل کیلئے حلال ہو جائے گی، جس طرح ان مذکورہ مسائل میں فعل کے حرام ہونے کے باوجود حکم شرعی ان پر مرتب ہو رہا ہے اسی طرح اگر کسی نے یوم نحر کے روزے کی نذر مانی تو یہ نذر صحیح ہو جائے گی اور اس روزے کی قضا کرنا لازمی ہو جائے گی۔

فَصْلٌ فِي تَقْرِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي الْوَاوِ لِلْجَمْعِ الْمَطْلُوقِ وَقِيلَ إِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيبِ وَعَلَى هَذَا أَوْجَبَ التَّرْتِيبَ فِي بَابِ الْوُضُوءِ وَقَالَ عَلَمَانُنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ "إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمَرًا فَانْتِ طَالِقٌ" فَكَلَّمْتِ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا طَلَّقْتَ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ مَعْنَى التَّرْتِيبِ وَالْمُقَارَنَةُ وَلَوْ قَالَ "إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ" فَدَخَلْتَ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلْتَ الْأُولَى طَلَّقْتَ قَالَ مُحَمَّدٌ "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ" تَطَلَّقَ فِي الْحَالِ وَلَوْ اقْتَضَى ذَلِكَ تَرْتِيبًا لَتَرْتَبَ الطَّلَاقُ بِهِ عَلَى الدُّخُولِ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَغْلِيظًا لَا تَنْجِيزًا وَقَدْ يَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَتَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَجِنْدٌ تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْمَأْذُونِ إِذَا قَالَ لِغَنِيهِ "أَوْ إِلَى الْفَا وَأَنْتِ حُرٌّ" يَكُونُ الْآدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السَّبْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكَفَّارِ "إِفْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ آمِنُونَ" لَا يَأْمَنُونَ بِدُونِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ "انْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ" لَا يَأْمَنُ بِدُونِ النُّزُولِ وَإِنَّمَا تُحْمَلُ الْوَاوُ

عَلَى الْحَالِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ ذَالِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى ثُبُوهِ كَمَا فِي قَوْلِ
الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ "اَوَّ اِلَى اَلْفَا وَاَنْتَ حُرٌّ" فَإِنَّ الْحُرِّيَّةَ يَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَالِكَ فَإِنَّ
الْمَوْلَى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِهِ مَا لَا مَعَ قِيَامِ الرَّقِّ فِيهِ وَقَدْ صَحَّ التَّغْلِيظُ بِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ

ترجمہ: یہ فصل حروف معانی کے بیان میں ہے واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے اور کہا گیا ہے کہ بیشک حضرت امام شافعیؒ نے واؤ کو ترتیب کیلئے
قرار دیا ہے اور اسی بنا پر باب وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے، ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا "اِنِّی
کَلَمْتُ زَيْنًا وَعَفَرُوا فَانْتَ طَالِبٌ" کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق ہے پس اس نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے تو
اس کو طلاق پڑ جائے گی اور اس واؤ کے معنی میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہ ہوگی، اگر خاندن نے کہا "اِنِّی دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ
فَاَنْتَ طَالِبٌ" کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر اور اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے، پس وہ دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی پھر بعد میں پہلے گھر میں
داخل ہوئی تو اس کو طلاق پڑ جائے گی، حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اِنِّی دَخَلْتُ الدَّارَ وَاَنْتَ طَالِبٌ" اگر تو
گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتی تو اس واؤ کی وجہ سے طلاق دخول پر معلق
ہوتی اور یہ خاندن کا کلام تعلیق ہوتا نہ کہ تجزیر،

اور واؤ کبھی حال کیلئے آتا ہے پس وہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتا ہے اور اس وقت معنی شرط کا فائدہ دیکھا اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام
محمدؒ نے عبد ماذون کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب آقا نے عبد ماذون سے کہا "اَوَّ اِلَى اَلْفَا وَاَنْتَ حُرٌّ" تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر اس حال
میں کہ تو آزاد ہے، تو ایک ہزار ادا کرنا غلام کی آزادی کیلئے شرط ہوگا، اور حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب امام نے کفار سے کہا
"اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ اٰمِنُونَ" تم دروازہ کھول دو اس حال میں کہ تم امن والے ہو، تو وہ کفار بغیر دروازہ کھولے امن والے نہیں ہوں گے، اور
اگر امام نے حربی سے کہا "اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ" تو اتر آ اس حال میں کہ تو امن والا ہے، تو وہ بغیر اترے امن والا نہیں ہوگا اور واؤ کو حال پر بطریق
مجاز محمول کیا جائے گا پس لفظ میں معنی حال کا احتمال ہونا اور معنی حال کے ثبوت پر دلالت کا قیام ضروری ہے جیسا کہ اپنے غلام سے مولیٰ کے قول "اَوَّ
اِلَى اَلْفَا وَاَنْتَ حُرٌّ" میں ہے اس لئے کہ حریت ایک ہزار کی ادائیگی کے وقت متحقق ہوگی اور اس پر دلالت بھی قائم ہے کیونکہ غلام میں غلامی باقی
رہنے کی حالت میں مولیٰ اس پر مال واجب نہیں کر سکتا اور ادائے مال پر غلام کی آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہذا کلام اسی پر محمول کیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے واؤ کے معنی کی تفصیل اور اس کی مثالیں بیان کی ہیں پھر واؤ کا معنی مجازی اور
اس کی مثالیں اور معنی مجازی کی دو شرطیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: فَضِلُّ فِي تَقْرِيرِ حُرُوفِ الْمَعَانِي الْخ

حروف کی بحث

مصنفؒ نے یہ فصل حروف معانی کے بیان کیلئے منعقد کی ہے حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف مہانی (۲) حروف معانی،

(۱) **حروف مہانی**: حروف مہانی ان حروف کو کہا جاتا ہے جن سے کلمہ مرکب ہو اور ان کو ترکیب کیلئے وضع کیا گیا ہو یعنی جن کو جوڑ کر کلمہ بنایا جاتا ہو اور خود کلمہ نہ ہوں جیسے ”نَحْصَر“ میں ن، ص، ر، ان کو حروف ہجا بھی کہا جاتا ہے۔

(۲) **حروف معانی**: حروف معانی ان حروف کو کہا جاتا ہے جو ترکیب سے زائد کسی اور معنی کیلئے بھی وضع کئے گئے ہوں اور یہ معانی پر بھی دلالت کرتے ہوں اور ان کو حروف معانی اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ افعال کے معانی کو اسم تک پہنچا دیتے ہیں جیسے واؤ، فاء، ثَمَّ وغیرہ، حروف معانی میں حروف عاطفہ اور حروف جارہ دونوں داخل ہیں حروف عاطفہ چونکہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاطفہ عام ہیں ان کے عام ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا ہے اور حروف جارہ کو بعد میں ذکر کیا ہے کیونکہ وہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں، مصنفؒ نے حروف المعانی کہہ کر حروف مہانی کو نکالا ہے اس لئے کہ ان سے بحث علم قرأت میں ہوتی ہے۔

قوله: أَلْوَاؤُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ الْح

واؤ کے معانی

یہاں سے مصنفؒ واؤ کے معانی بیان فرما رہے ہیں مصنفؒ نے واؤ کو دوسرے حروف پر اس لئے مقدم کیا ہے کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے اور واؤ بمنزلہ مفرد کے ہے اس لئے کہ اس کے جمع کے معنی میں ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کی کوئی رعایت نہیں ہوتی، بخلاف باقی حروف عاطفہ کے وہ بمنزلہ مرکب کے ہوتے ہیں اس لئے کہ ان میں جمع کے معنی کے ساتھ ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کی بھی رعایت ہوتی ہے اور مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے مصنفؒ نے واؤ کو باقی حروف پر مقدم کیا ہے۔

واؤ کا حقیقی معنی یہ ہے کہ یہ مطلق جمع کیلئے آتا ہے، واؤ مطلق جمع کا مطلب یہ ہے کہ واؤ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک ہی حکم میں شریک ہیں اور اس میں ترتیب، مقارنت اور تراخی وغیرہ کا لحاظ نہیں ہوتا جیسے ”جَاءَ بَنِي زَيْدٍ وَ عَفْرُو“ اس مثال میں واؤ نے عمرو کو زید کے ساتھ آنے کے حکم میں جمع کر دیا ہے اس جمع میں ترتیب، مقارنت اور تراخی کی کوئی رعایت نہیں ہے۔

قوله: وَقِيلَ إِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّخْيِيبِ

واؤ کے معنی میں آئمہ کرام کا اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے آتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے آتا ہے اسی وجہ سے حضرت امام شافعیؒ نے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے کیونکہ آیت وضو ”إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْخ“ میں اللہ تعالیٰ نے وجہ، یدین، راس اور رجلین کو واؤ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے اس لئے ان چاروں اعضاء کو دھونے میں ترتیب واجب ہوگی، مصنفؒ نے صیغہ تمریض قیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے جو کہ قول کے ضعیف ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ قول حضرت امام شافعیؒ کا نہیں ہے بلکہ بعض اصحاب شوافع کا ہے۔

قوله: وَقَالَ غُلَمَانُنَا إِذَا قَالَ لِأَمْرَائِهِ الْخ

احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اس پر متفرع ہونیوالے تین مسائل

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کیلئے آتی ہے مصنفؒ نے علماء احناف کے حوالے سے تین مسائل اس معنی پر متفرع کئے ہیں۔

مسئلہ اولی: اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ“ کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق ہے، اس عورت نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے، یعنی ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی چاہے دونوں سے اکٹھے بات کرے یا علیحدہ علیحدہ یا زید سے پہلے کلام کرے اور عمرو سے بعد میں، یا عمرو سے پہلے کلام کرے اور پھر زید سے، ہر صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور طلاق واقع ہونے میں ترتیب اور مقارنت کا اعتبار نہ ہوگا۔

مسئلہ ثانیہ: اگر خاوند نے بیوی سے کہا ”إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ وَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ“ کہ اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، اور وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہاں پر واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اس میں ترتیب اور مقارنت کی شرط نہیں ہے بلکہ دونوں گھروں میں داخل ہونا شرط ہے اور اس شرط کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

مسئلہ ثالثہ: حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا ”إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ“ کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو

طلاق والی ہے، تو عورت کو فوراً طلاق ہو جائے گی اگر واؤ ترتیب کے معنی کا تقاضا کرتی تو طلاق دخول دار پر معلق ہوتی اور دخول دار کے بعد طلاق ہوتی اور یہ کلام تعلیق ہوتا تجبیر نہ ہوتا، حالانکہ سب کے نزدیک یہ کلام تجبیر ہے فوراً طلاق واقع ہو جاتی ہے اور یہ کلام تعلیق نہیں، شرط کے ساتھ طلاق دینے کو تعلیق کہتے ہیں اور بغیر کسی شرط کے فوراً طلاق دینے کو تجبیر کہتے ہیں۔

قوله: وَقَدْ يَكُونُ الْوَأُو لِلْخَالِ الْع

واؤ کا مجازاً حال کیلئے آنا

یہاں سے مصنف واؤ کے حقیقی معنی کو بیان کرنے کے بعد واؤ کے مجازی معنی کو بیان فرما رہے ہیں کہ واؤ کبھی مجازاً حال کیلئے آتا ہے اور جب واؤ حال کیلئے آئے تو یہ حال اور ذوالحال کو جمع کر دیتی ہے، اور معنی حقیقی (مطلق جمع والا معنی) اور معنی مجازی (حال والا معنی) ان کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ دونوں وصف جمع میں شریک ہیں کہ معنی حقیقی تو مطلق جمع ہے اور معنی مجازی میں بھی جمع والا معنی ہوتا ہے یعنی جس طرح معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اسی طرح حال اور ذوالحال بھی جمع ہو جاتے ہیں اور حال ذوالحال کے ساتھ اس لئے جمع ہو جاتا ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے ذوالحال کی صفت ہوا کرتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا بہت ہی ظاہر ہے، اور جب واؤ حال کے معنی کیلئے آئے تو اس وقت یہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا اور شرط کے معنی کا فائدہ اس وجہ سے واؤ دیتا ہے کہ حال، ذوالحال کیلئے اس طرح قید ہوتا ہے جس طرح شرط جزاء کیلئے قید ہوتی ہے۔

قوله: مِمَّا لَمْ يَأْتِ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْمَأْنُونِ الْع

واؤ کا مجازاً حال کیلئے آنا، اور اس کی تین مثالیں

یہاں سے مصنف واؤ مجازاً حال کیلئے آتا ہے اس کی تین مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔

مثال اول: حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے عبد ماذون سے کہا ”اَوِّ اِلَيْكَ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ“ تو مجھے ہزار روپیہ ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے، تو ایک ہزار کا ادا کرنا آزادی کے لئے شرط ہوگا اور یہ واؤ حال کیلئے ہے اور شرط کا فائدہ دیتی ہے اور پہلا جملہ دوسرے جملہ کیلئے شرط ہے اگر عبد ماذون ہزار روپیہ ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہیں ہوگا، اور یہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے یوں کہا ”اِنْ اَذْنَيْتَ اِلَيْكَ الْفَا فَانْتَ حُرٌّ“۔

مثال ثانی: حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب مسلمانوں کے امام نے کفار سے کہا ”اِفْتَحُوا لَنَا الْبَابَ وَ اَنْتُمْ اَمْنُونَ“ کہ تم دروازہ کھول دو اس حال میں کہ تم امن والے ہو، یہ واؤ بھی حال کیلئے ہے اور معنی شرط کا فائدہ دیتا ہے امان کیلئے ان کا دروازہ کھولنا شرط ہوگا، دروازہ

کھولے بغیر ان کیلئے امان حاصل نہ ہوگی۔

مثال ثالث: اور اگر امام نے حربی کافر سے کہا ”اَنْزِلْ وَاَنْتَ اَمِيْنُ“ تو اتر آس حال میں کہ تو امان والا ہے، یہ واؤ بھی حال کیلئے ہے اور معنی شرط کا فائدہ دیتی ہے اگر کافر اتر آیا تو امان کا مستحق ہوگا ورنہ امان کا مستحق نہیں ہوگا۔

قوله: وَاَنْتُمْ تُخَمِّلُ الْوَاوُ عَلَى الْخَالِ الْع

واؤ کو بطریق مجاز حال پر محمول کرنے کی دو شرطیں

یہاں سے مصنف واؤ کو بطریق مجاز حال کے معنی پر محمول کرنے کی دو شرطیں بیان فرما رہے ہیں۔

(۱) **شرط اول:** یہ ہے کہ لفظ معنی مجازی یعنی حال کا احتمال رکھتا ہو، یعنی لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہو وہ محل معنی مجازی کی صلاحیت اور احتمال رکھتا ہو۔

(۲) **شرط ثانی:** کہ معنی مجازی کی تعیین اور معنی حقیقی کے ترک پر کوئی دلیل موجود ہو اور معنی مجازی کے پائے جانے اور معنی حقیقی کے معذور ہونے پر قرینہ موجود ہو جیسے آقائے اپنے غلام سے کہا ”اَوَّ اِلَیَّ اَلْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ“ کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر اس حال میں کہ تو آزاد ہے، اس مثال ”وَاَنْتَ حُرٌّ“ میں واؤ حال کیلئے ہے اور اس میں دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں پہلی شرط اس طرح پائی جاتی ہے کہ محل یعنی کلام حال کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے، کہ غلام کی آزادی کو ایک ہزار روپیہ پر معلق کیا گیا ہے کہ حریت ادائے الف کے وقت متحقق ہوگی اس سے پہلے متحقق نہ ہوگی اور غلام کے آزاد کرنے کو ایک ہزار پر معلق کرنا بھی صحیح ہے،

اور دوسری شرط بھی پائی جاتی ہے کہ معنی حال کی تعیین اور معنی حقیقی کے ترک پر دلیل بھی موجود ہے اگر واؤ اپنے معنی حقیقی یعنی عطف کیلئے ہو تو ”اَوَّ اِلَیَّ اَلْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ“ کا معنی یہ ہوگا کہ اے غلام تم ہزار روپیہ ادا کرو ورنہ تم آزاد ہو، حالانکہ آقا اپنے غلام کے رقیق ہونے کی وجہ سے اس پر مال کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ غلام اور اس کا مال وہ سب مولیٰ کی ملک ہے اور غلام سے مال کا مطالبہ کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اپنے آپ سے مطالبہ کرنا ہے اور یہ ناممکن ہے لہذا غلام پر مال واجب کرنا بھی ناممکن ہے،

لہذا واؤ کو عطف کیلئے لینے سے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اس لئے واؤ کو عطف کیلئے لینا معذور ہے اور حریت عبد کو ادائے الف پر معلق کرنا صحیح ہے اور کلام کو اسی پر محمول کیا جائے گا پس واؤ یہاں حال کے معنی میں ہے اور حال شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے تو آزادی ہزار کی ادائیگی پر معلق ہوگی۔

وَلَوْ قَالَ "أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيَةٌ" نَطَلَّقَ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّغْلِيْقَ صَحَّتْ بَيِّنَةٌ فِيْمَا بَيِّنَةٌ وَبَيِّنُ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ جَلَا فُهُ وَإِذَا تَأَيَّدَ ذَلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ وَلَوْ قَالَ "خُذْ هَذِهِ الْآلِفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي النَّبْرِ" لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي النَّبْرِ وَيَكُونُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي النَّبْرِ لَا يَصْلُحُ خَالًا لَا خُذَ الْآلِفَ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ "إِذَا قَالَتْ لِرَجُلٍهَا "طَلَّقْنِي وَلَكَ الْآلِفَ" فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهُ عَلَيْهَا لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ الْآلِفَ لَا يَفِيدُ خَالَ وَجُوبَ الْآلِفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلَّقْنِي مُفِيدٌ بِنَفْسِهِ فَلَا يَتَرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِدُونِ الدَّلِيلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ "إِخْمَلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دَرَاهِمٌ" لِأَنَّ دَلَالََةَ الْإِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ

ترجمہ: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيَةٌ" کہ تو طلاق والی ہے اور تو بیمار ہے یا تو طلاق والی ہے اور نماز پڑھنے والی ہے، تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر خاوند نے تعلیق کی نیت کی تو اس کی نیت اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان صحیح ہوگی اس لئے کہ متکلم کا لفظ اگرچہ معنی حال کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر کی متکلم کے ارادے کے ساتھ تائید ہوگئی تو وہ خلاف ظاہر ثابت ہو جائے گا (اور طلاق دینا ثابت ہو جائے گی)

اور اگر کسی نے کہا کہ یہ ایک ہزار روپیہ مضاربہ پر کام کرنے کیلئے لے لو اور ان کے ساتھ کپڑے کا کام کرو تو مضاربہ کا عمل کپڑے کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور مضاربہ عام ہوگی، اس لئے کہ کپڑے کا کام ایک ہزار روپیہ بطور مضاربہ لینے کیلئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے اول کلام اس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا،

اور اسی اصول پر حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ "تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ہزار روپیہ ہے" اور پھر خاوند نے اس کو طلاق دیدی تو خاوند کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ عورت کا قول "وَلَكَ الْآلِفَ" عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا، اور عورت کا قول "طَلَّقْنِي" بذاتہ فائدہ دیتا ہے پس عورت کے اس قول پر عمل کو بغیر دلیل کے نہیں چھوڑا جائے گا، برخلاف کہنے والے کے اس قول کے کہ تو یہ سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی دلالت لفظ کے معنی حقیقی پر عمل کرنے سے روکتی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے واؤ کے معنی مجازی کیلئے شرائط کے نہ پائے جانے کی تفصیل اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں اور اسی مذکورہ ضابطے پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَلَوْ قَالَ "أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيَةٌ"

واو حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے لیکن معنی مجازی کے مراد لینے پر کوئی دلیل موجود نہیں

واو بطریق مجاز حال کے معنی میں اس وقت استعمال ہوگا جب دو شرطیں پائی جائیں گی (۱) لفظ جس محل میں استعمال ہوا ہے وہ محل معنی حال کی صلاحیت رکھتا ہو (۲) معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی دلیل بھی موجود ہو اگر ان دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ واو بطریق مجاز معنی حال کیلئے نہ ہوگی بلکہ واو حقیقی معنی عطف کیلئے ہوگی، جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرْفُضَةٌ“ یا ”أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مُصَلِّیَّةٌ“ کہ تو طلاق والی ہے اور بیمار ہے یا یوں کہا کہ تو طلاق والی ہے اور تو نماز پڑھنے والی ہے، تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، اس مثال میں واو کو بطریق مجاز حال کے معنی میں لینے کیلئے دوسری شرط نہیں پائی جا رہی کہ معنی مجازی کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود نہیں، اس لئے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی کو بیماری یا نماز کی حالت میں طلاق نہیں دیتا کیونکہ بیماری میں تو آدمی کو ترس اور رحم آتا ہے اور نماز کی حالت دل میں رقت اور نرمی پیدا کرتی ہے کہ بیوی بڑے تقویٰ والی اور صالحہ ہے ان دونوں حالتوں میں عام طور پر طلاق نہیں دی جاتی لہذا جب معنی حال کے ثبوت پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو واو حال کیلئے نہیں ہوگی بلکہ عطف کیلئے ہوگی، مذکورہ مثال میں دونوں الگ الگ جملے ہوں گے اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ خبریہ پر ہوگا اور دونوں مستقل جملے ہوں گے اور ایک دوسرے کی قید نہ ہوگا لہذا وقوع طلاق حالت مرض اور حالت صلوة کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ تکلم کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی،

لیکن اگر متکلم نے وقوع طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوة پر معلق کرنے کی نیت کی تو یہ نیت قضاء صحیح نہیں ہوگی قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا بلکہ فوراً طلاق واقع ہونے کا فیصلہ کر دے گا، لیکن یہ نیت دیا جائے صحیح ہوگی کہ ”فَیْمَا بَیْنَهُ وَبَیْنَهُ اللّٰهُ“ اسکی نیت معتبر ہوگی اور طلاق حالت مرض اور حالت صلوة کے ساتھ مقید ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کا قول ”أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرْفُضَةٌ“ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر یہ معنی خلاف ظاہر ہے تو جب خاوند نے خلاف ظاہر معنی کو نیت اور ارادہ سے مؤید کر دیا تو یہ معنی دیا جاتا ثابت ہو جائے گا اور فوراً طلاق واقع ہونے کی بجائے حالت مرض اور حالت صلوة کے ساتھ مقید ہوگی اور خاوند کا واو سے معنی حال مراد لینا فتویٰ کی رو سے معتبر ہوگا۔

قوله: وَلَوْ قَالَ ”خُذْ هَذِهِ الْآلَفَ مُضَارَبَةً الْع

جب واو حال کے معنی کی صلاحیت نہ رکھے تو عطف پر محمول ہوگی

یہاں سے مصنف اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ واو بطریق مجاز حال کے معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر عطف پر محمول ہوگی اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا ”خُذْ هَذِهِ الْآلَفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي النَّبَیِّ“ تم مضاربت کیلئے یہ ہزار روپیہ لے لو اور اس کے ساتھ کپڑے کی تجارت کرو، تو کپڑے کی تجارت کے ساتھ مضارب کا عمل مقید نہیں ہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی اور مضارب جو تجارت کرنا چاہے کر سکتا ہے، اب اس مثال میں واو حالیہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر واو حال کیلئے ہو تو حال اور ذوالحال میں اقتران ہوتا ہے اور یہاں اقتران کی کوئی صورت نہیں بنتی اس لئے کہ پہلا جملہ یعنی ایک ہزار کا لینا مقدم ہوگا، اور دوسرا جملہ یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل مؤخر ہوگا اور مؤخر مقدم کا حال نہیں بن سکتا کیونکہ حال اور

ذوالحال کے درمیان اقرار نہیں پایا جا رہا، اور دوسری وجہ حال نہ بننے کی یہ بھی ہے کہ واؤ کے بعد والا جملہ انشائیہ ہے اور حال کیلئے مسلمہ ضابطہ ہے کہ حال جملہ خبریہ ہی ہوتا ہے جملہ انشائیہ حال نہیں بن سکتا، اس لئے اب یہ واؤ حال کیلئے نہیں ہوگا بلکہ عطف کیلئے ہوگا اور دوسرا جملہ رب الممال کی طرف سے مشورہ ہوگا کہ اس ہزار روپے کے ساتھ کپڑے کی تجارت کرو اب مضارب کو اختیار ہوگا چاہے کپڑے کی تجارت کرے یا کسی دوسری چیز کی لہذا مضارب کو ہر چیز کی تجارت کرنے کا اختیار ہوگا۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ "إِذَا قَالَتْ الْخ

اسی مذکورہ ضابطہ پر حضرت امام ابو حنیفہ کا قول

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اسی ضابطہ پر کہ واؤ حال کے معنی کی جب صلاحیت نہ رکھے تو پھر واؤ عطف کیلئے ہوگا، حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا "طَلَّقْنِي وَلَكَ الْف" کہ تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہے، تو خاوند نے اس کو طلاق دیدی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر ہزار درہم واجب نہیں ہوں گے، کیونکہ "وَلَكَ الْف" میں واؤ حال کیلئے نہیں ہے، اگر واؤ کو حال کیلئے قرار دیا جائے تو پھر مطلب بنے گا کہ طلاق دینے کی حالت میں تیرے لئے ایک ہزار ہے، اور ایک ہزار روپیہ طلاق کیلئے بدل اور عوض بن جائے گا حالانکہ طلاق عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تبرع ہے، اس لئے طلاق بغیر مال کے ہونا ہی اصل ہے، اور جب واؤ حال کیلئے نہیں ہے تو پھر واؤ عطف کیلئے ہوگا اور "طَلَّقْنِي" الگ جملہ ہوگا اور "وَلَكَ الْف" الگ جملہ ہوگا اور یہ پہلے جملہ کی قید اور جزاء نہیں بنے گا اور عورت کا قول "طَلَّقْنِي" بذات خود مفید ہے کیونکہ اس کے ذریعہ سے مطلقاً ایقاع طلاق کو طلب کیا گیا ہے لہذا بغیر دلیل کے اس پر عمل ترک نہیں کیا جائے گا اور جب خاوند نے طلاق دیدی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر ایک ہزار روپیہ بھی واجب نہیں ہوگا، اس کے برعکس اگر کسی نے مزدور سے کہا "اِحْمَلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ" یہ سامان اٹھا اور تیرے لئے ایک درہم ہے، تو سامان اٹھانے کے بعد مزدور ایک درہم کا مستحق ہوگا، کیونکہ عقد اجارہ اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ اپنے حقیقی معنی عطف کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اس لئے عقد اجارہ کیلئے اجرت کا ہونا ضروری ہے اور یہ بغیر بدل کے مشروع نہیں ہے اور بدل اور عوض اسی وقت واجب ہو سکتا ہے جب واؤ کو حال کیلئے مانا جائے اور حال شرط کے معنی میں ہوگا، بخلاف طلاق کے وہ تو عقد معاوضہ ہے ہی نہیں اس لئے واؤ کو عطف پر محمول کیا جائے گا۔

فَصُلِّ الْفَاءُ لِلتَّغْيِيبِ مَعَ الْوَضَلِ وَلِهَذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْأَجْزِيَةِ لِمَا أَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ أَصْحَابُنَا

إِذَا قَالَ "بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْف" فَقَالَ الْآخَرُ "فَهُوَ حُرٌّ" يَكُونُ ذَلِكَ قَبُولًا لِلْبَيْعِ اِقْتِصَاً وَيُثْبِتُ الْعِتْقَ مِنْهُ عَقِيبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ "وَهُوَ حُرٌّ" أَوْ "هُوَ حُرٌّ" فَإِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ وَإِذَا قَالَ لِلْخِيَّاطِ "أَنْظِرْ إِلَىٰ هَذَا الثَّوْبِ أَتَكُونِي قَمِيصًا" فَخَطَرَ فَقَالَ "نَعَمْ" فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ "فَاقْطَعْهُ" فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكُونُ الْخِيَّاطُ صَاحِبًا لِأَنَّهُ إِنَّمَا أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ

”إِقْطَعَهُ“ أَوْ ”وَاقْطَعَهُ“ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ الْخِيَّاطُ ضَامِنًا وَلَوْ قَالَ ”بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوبَ بِعَشْرَةِ فَاقْطَعَهُ“ فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ النَّبِيعُ تَامًا وَلَوْ قَالَ ”إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِبِي“ فَالضَّرْمُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولَى مُتَّصِلًا بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلْتَ الثَّانِيَةَ أَوْ لَا وَالْأُولَى اجْزَاءً أَوْ دَخَلْتَ الْأُولَى أَوْ لَا وَالثَّانِيَةَ اجْزَاءً لَكِنَّهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ

ترجمہ: فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اسی وجہ سے اسے جزاؤں میں استعمال کیا جاتا ہے اس لئے کہ جزاء شرط کے بعد آتی ہے، ہمارے علماء نے کہا کہ جب بائع نے کہا کہ میں تجھ پر یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچتا ہوں تو دوسرے نے کہا ”فہو حُر“ پس وہ آزاد ہے، تو اس کا یہ قول اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوگا اور اس قول سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی، بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی شخص نے کہا ”وہو حُر“ اَوْ ”ہو حُر“ تو یہ بیع کو رد کرنا ہوگا، اور جب کسی نے درزی سے کہا اس کپڑے کو دیکھ، کیا یہ کپڑا میری قمیص کیلئے کافی ہو جائے گا؟ پس درزی نے کہا جی ہاں، پھر کپڑے کے مالک نے کہا کہ اس کو کاٹ دو اس نے کاٹ دیا تو وہ کپڑا قمیص کیلئے کافی نہ ہوا تو درزی کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک نے درزی کو کفایت کے بعد کاٹنے کا حکم دیا ہے،

اس کے برخلاف اگر اس نے کہا ”إِقْطَعَهُ“ یا کہا ”وَاقْطَعَهُ“ پھر وہ اس کو کاٹ دے تو درزی کپڑے کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر کسی نے کہا کہ میں تجھ پر یہ کپڑا بیچتا ہوں دس درہم کے بدلے میں ”فَاقْطَعَهُ“ پس اس کو کاٹ لو، پس درزی نے اس کو کاٹ لیا اور کچھ نہیں کہا تو بیع تام ہو جائے گی،

اور اگر کسی نے کہا ”إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِبِي“ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پس اس میں تو مجھے طلاق ہے، تو طلاق کی شرط پہلے مکان میں داخل ہونے کے بعد دوسرے مکان میں متصل داخل ہونا ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے مکان میں پہلے داخل ہوگئی اور پہلے میں بعد میں یا پہلے مکان میں پہلے داخل ہوئی اور دوسرے مکان میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ مدت کے بعد تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے دوسرے حرف فاء کا معنی بیان کیا ہے کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے آتا ہے اور فاء کے تعقیب مع الوصل ہونے پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: فاء کا استعمال

قوله: أَلِفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ مَعَ الْوَصْلِ الخ

فاء کا تعقیب مع الوصل کیلئے آنا

یہاں سے مصنف حروف معانی میں سے دوسرے حرف عطف فاء کے معنی کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے آتا

ہے اس پر تمام آئمہ مجتہدین اور آئمہ نحاس کا اتفاق ہے اور تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے بعد واقع ہوگا اور وصل کا مطلب یہ ہے معطوف، معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہوگا دونوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہوگا جیسے ”حَسْرَتُكَ زَيْدًا فَعَمَرُوا“ یہاں پر فاء نے یہ معنی بتایا ہے کہ شکم کی ضرب، زید اور عمر دونوں پر اس طرح واقع ہوئی ہے کہ پہلے زید پھر اس کے متصل بعد بغیر کسی مہلت کے عمر پر واقع ہوئی، لہذا تعقیب مع الوصل کا مطلب یہ ہوا کہ فاء کا معطوف اس کے معطوف علیہ کے حکم میں شریک ہوتا ہے ترتیب کے ساتھ بغیر مہلت اور تاخیر کے، مصنف فرماتے ہیں کہ فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کیلئے ہوتا ہے اسی لئے جزاؤں پر فاء داخل ہوتی ہے کیونکہ جزاء شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے لہذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”إِنِّي دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِبِي“ تو اس مثال میں ”فَأَنْتَ طَالِبِي“ جزاء ہے اور پہلا جملہ ”إِنِّي دَخَلْتُ الدَّارَ“ شرط ہے جیسے ہی دخول دار ہوگا اس پر طلاق کا وقوع مرتب ہو جائے گا لہذا دخول دار کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

قوله: قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ ”بَغْتُ مِنْكَ الْع“

فاء کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر متفرع ہونیوالے چند مسائل

یہاں پر مصنف نے تعقیب مع الوصل کے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں اور فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کیلئے آتی ہے اسی لئے اس کی جزاء پر بھی فاء داخل ہوتی ہے کیونکہ جزاء بھی شرط کے متصل بعد پائی جاتی ہے۔

مسئلہ اولی: ہمارے علماء احناف نے فرمایا ہے کہ جب ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ”بَغْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْف“ کہ میں نے تم پر یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچا ہے، تو مشتری نے سن کر جواب میں یہ کہا ”فَهُوَ حُرٌّ“ پس وہ آزاد ہے پس مشتری کا ”فَهُوَ حُرٌّ“ کہنا اقتضاء قبول بیع ہے، اس لئے کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے اور اس کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے اور ”فَهُوَ حُرٌّ“ ماقبل پر مرتب ہے اس سے پہلے ”قَبْلَهُ“ جملہ محذوف ہے گویا کہ مشتری نے یوں کہا ”قَبْلَهُ فَهُوَ حُرٌّ“ کہ میں نے بیع کو قبول کیا اور پھر اس کو آزاد کیا ہے اگر یہاں ”قَبْلَهُ“ مقدر نہ مانا جائے تو ”فَهُوَ حُرٌّ“ کا ترتیب ماقبل پر صحیح نہیں ہوگا اور کلام لغو ہو جائے گا حالانکہ مشتری کے قول ”فَهُوَ حُرٌّ“ میں فاء ترتیب پر داخل ہے، اور حریت بغیر قبول بیع کے تحقق نہیں ہو سکتی تو مشتری کا ”فَهُوَ حُرٌّ“ کہہ کر غلام کو آزاد کرنا درحقیقت قبول بیع ہے، اس کے بعد غلام کو آزاد کرنا ہے لہذا یہ غلام مشتری کی طرف سے آزاد ہو جائے گا بخلاف اس کے کہ اگر مشتری نے کہا ”وَهُوَ حُرٌّ“ یا ”هُوَ حُرٌّ“ کہا،

واؤ کے ساتھ یا بغیر واؤ کے کہے، تو اس سے اقتضاء بیع ثابت نہیں ہوگی کیونکہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں آتی لہذا مابعد ماقبل پر مرتب نہیں ہوگا تو اقتضاء بیع بھی ثابت نہ ہوگی بلکہ اس بیع کو رد کرنا ثابت ہوگا تو مطلب ہوگا کہ تم کیا بیچتے ہو وہ تو آزاد ہے اور آزاد کو بیچنا صحیح نہیں ہے لہذا میں تیری اس بیع کو قبول نہیں کرتا۔

قوله: وَإِذَا قَالَ لِلْخَطَا ”أَنْظُرْ إِلَى هَذَا الثَّوْبِ الْع“

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنفؒ فاء کے تعقیب مع الوصل والے معنی پر دوسرا مسئلہ متفرع فرما رہے ہیں کہ اگر کسی نے درزی سے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھو، کیا یہ میری قمیص کیلئے کافی ہو جائے گا اس نے دیکھ کر کہا کہ ہاں، تو کپڑے کے مالک نے درزی سے کہا ”فَاقْطَعْهُ“ پس اس کو کاٹ دے، درزی نے اس کپڑے کو کاٹ دیا، کاٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ وہ کپڑا قمیص کیلئے کافی نہیں ہے تو اس کاٹنے سے کپڑے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا درزی مالک کیلئے ضامن ہوگا اس لئے کہ مالک کے قول ”فَاقْطَعْهُ“ میں فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کپڑا کاٹنے کا امر کفایت کے بعد ہے، گویا کہ مالک نے یوں کہا ”إِنْ كَفَانِي قَمِيصًا فَاقْطَعْهُ وَإِلَّا فَلَا“ کہ اگر یہ قمیص کیلئے کافی ہو تو اس کو کاٹ دے ورنہ مت کاٹو، جب کپڑا کافی نہیں ہوا تو اس کا کاٹنا مالک کی اجازت کے بغیر ہوا، اس لئے بغیر اجازت کے کپڑا کاٹنے کی وجہ سے درزی نقصان کا ذمہ دار ہوگا،

بخلاف اس کے کہ اگر کپڑے کے مالک نے درزی سے کہا ”اقْطَعْهُ“ بغیر حرف عطف کے یا داؤ کے ساتھ ”وَاقْطَعْهُ“ کہا بغیر فاء کے، درزی نے کاٹ دیا اور قمیص کیلئے کپڑا کافی نہ ہوا تو اس صورت میں درزی ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں کاٹنے کا حکم دینا قمیص کیلئے کافی ہونے پر مرتب نہیں کیا اور کاٹنے کا حکم ماقبل کفایت پر مرتب نہیں ہے بلکہ کاٹنے کا حکم مطلق ہے مالک کی اجازت کی وجہ سے کپڑا کاٹا گیا ہے اس وجہ سے درزی ضامن نہیں ہوگا۔

قوله: وَلَوْ قَالَ "بِغْثٍ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبُ الْع

مسئلہ ثالثہ: یہاں سے مصنفؒ فاء کے تعقیب مع الوصل کے معنی پر تیسرا مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے دوسرے سے کہا ”بِغْثٍ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبُ بِعَشْرَةِ فَاقْطَعْهُ“ میں نے یہ کپڑا تم پر دس درہم میں بیچا ہے پس تم اس کو کاٹ لو، تو دوسرے آدمی نے بغیر کچھ کہے اس کپڑے کو کاٹ دیا تو اس کے کاٹنے کی وجہ سے بیع تام ہو جائے گی، کیونکہ بائع نے اپنے قول ”فَاقْطَعْهُ“ میں فاء کو استعمال کر کے اس کو ماقبل پر مرتب کیا ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ اس نے عقد بیع قبول کر کے کاٹا ہے لہذا قبول بیع اقتضاء ثابت ہوا ہے، اور جب اس نے کپڑا کو کاٹ دیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے بیع کو قبول کر کے کاٹا ہے اور جب مشتری کی طرف سے بیع کو قبول کرنا پایا گیا ہے تو بیع تام ہو جائے گی اور اس پر دس درہم لازم ہو جائیں گے۔

قوله: وَلَوْ قَالَ "إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ فَهَذِهِ الدَّارُ الْع

مسئلہ رابعہ: یہاں سے مصنفؒ تعقیب مع الوصل کے معنی پر چوتھا مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا ”إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَأَنْتِ حَلَالِي“ کہ اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں پس اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے، تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد دوسرے گھر میں متصل داخل ہو اس لئے کہ فاء تعقیب مع الوصل کیلئے ہے، لیکن اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے

داخل ہوئی اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی، یا پہلے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور دوسرے گھر میں کچھ دیر بعد داخل ہوئی تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی پہلی صورت میں تعقیب اور ترتیب نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں تعقیب تو پائی گئی ہے لیکن اتصال نہیں پایا گیا اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثْلَهُ إِذَا قَالَ لِعَنْدِهِ "أَوَّ إِلَيَّ الْفَاءُ فَأَنْتَ حُرٌّ" كَانَ الْعَنْدُ حُرًّا فِي الْخَالِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدَّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِحَرَبِي "إِنْزِلْ فَأَنْتَ أَمِنٌ" كَانَ أَمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ "أَمُرُ أَمْرًا أَيْ بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً بَاطِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوْكِيلًا بِطَلَاغٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنْ أَمَرَهَا بِبَيْدِكَ" وَلَوْ قَالَ "طَلَّقَهَا فَجَعَلْتَ أَمْرَهَا بِبَيْدِكَ" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً وَلَوْ قَالَ "طَلَّقَهَا وَجَعَلْتَ أَمْرَهَا بِبَيْدِكَ" وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ "طَلَّقَهَا وَأَبْنَاهَا" أَوْ "أَبْنَاهَا وَطَلَّقَهَا" فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ وَ عَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا أُعْتِقَ الْأَمَةُ الْمَمْكُوعَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءً كَانَ زَوْجُهَا عَنَدًا أَوْ حُرًّا لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِينَ أُعْتِقَتْ "مَلَكَتْ بُضْعُكَ فَاخْتَارِي" أَثَبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مَلَكَهَا بِبُضْعِهَا بِالْعَتَقِ وَ هَذَا الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَنَدًا أَوْ حُرًّا وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْئَلَةٌ إِبْتِغَاءِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَلَمَّا بُضِعَ الْأَمَةُ الْمَمْكُوعَةُ مَلَكَ الزَّوْجُ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مَلَكَهَ بِعَتَقِهَا فَدَعَتِ الصَّرْفُورَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِإِزْدِيَادِ الْمَلِكِ بِعَتَقِهَا حَتَّى يَثْبُتَ لَهُ الْمَلِكُ فِي الزِّيَادَةِ وَ يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِبُثْبُوتِ الْخِيَارِ لَهَا وَ إِزْدِيَادِ مَلَكَ الْبُضْعِ بِعَتَقِهَا مَعْنَى مَسْئَلَةِ إِبْتِغَاءِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُذَارُ حُكْمُ مَا لِكِبَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى عَتَقِ الزَّوْجَةِ دُونَ عَتَقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

ترجمہ: اور فاء کبھی علت بیان کرنے کیلئے آتا ہے اسکی مثال جب آقا نے اپنے غلام سے کہا "أَوَّ إِلَيَّ الْفَاءُ فَأَنْتَ حُرٌّ" کہ تو مجھے ایک ہزار روپے ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے، تو وہ غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا اگرچہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو، اور اگر کسی مسلمان نے حربی کافر سے کہا "إِنْزِلْ فَأَنْتَ أَمِنٌ" تو اگر اس لئے کہ تو امن والا ہے، تو وہ کافر امن والا ہو جائے گا اگرچہ نہ اترے،

اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر خاوند نے کسی سے کہا کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہذا تو اس کو طلاق دیدے، اس نے اس کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی، اور دوسرا جملہ "فَطَلَّقَهَا" پہلی طلاق کے علاوہ کسی اور طلاق کا وکیل بنانا نہیں ہوگا، پس ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے یوں کہا تو اس کو طلاق دیدے اس وجہ سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اور اگر کہا تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے پس اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس کو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی، اور اگر اس نے کہا کہ تو اس کو طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس کو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اس طرح اگر خاوند نے کہا کہ تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو جدا کر دے، یا یوں کہا تو اس کو جدا کر دے اور اس کو طلاق دیدے پس اس نے اس کو اسی

مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی،

اور فاء کے بیان علت ہونے کے ضابطہ کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی گئی تو اس کیلئے خیارت ثابت ہوگا خواہ اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد، اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد حضرت بریرہؓ سے جس وقت وہ آزاد کردی گئی ”مَلَكَتْ بِحُضْرَتِكَ فَاخْتَارْنِي“ کہ تو اپنے آپ کو اختیار کر لے اس لئے کہ تو اپنی بضعہ کی مالک ہو چکی ہے، آپ ﷺ نے جو حضرت بریرہؓ کیلئے خیارت ثابت کیا اس وجہ سے کہ وہ اپنے بضعہ کی مالک ہو چکی ہے آزاد ہونے کی وجہ سے، اور یہ معنی خاوند کے غلام ہونے یا آزاد ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتا اور فاء جو حدیث میں مذکور ہے اس سے طلاق بالنساء کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اس لئے کہ منکوحہ باندی کا بضعہ خاوند کی ملک ہے اور اس کے آزاد ہونے سے شوہر کی ملک بضعہ زائل نہیں ہوتی پس ضرورت داعی ہوگئی ہے اس کے آزاد ہونے سے ملک بڑھ جانے کے قائل ہونے کی، حتیٰ کہ خاوند کیلئے زیادتی ملک ثابت ہو جائے گی اور خاوند کی ملک کی زیادتی کا ثابت ہونا باندی کیلئے ثبوت خیارت کا سبب ہوگا، اور باندی کی آزادی کی وجہ سے ملک بضعہ کا زیادہ ہونا طلاق بالنساء کے اعتبار کے مسئلہ کے معنی ہیں، پس تین طلاقیں کے مالک ہونے کا حکم کا مدار بیوی کی آزادی پر ہوگا نہ کہ خاوند کی آزادی پر جیسا کہ وہ حضرت امام شافعیؒ کا مذہب ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے فاء کا مجازی معنی بیان کیا ہے کہ فاء کبھی بیان علت کیلئے آتا ہے پھر اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر مجازی معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ الخ

فاء کا بیان علت کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ فاء کا تعقیب مع الوصل والا معنی بیان فرمانے کے بعد فاء کا مجازی معنی بیان فرما رہے ہیں کہ فاء کبھی بیان علت کیلئے آتا ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی معذّر ہو پھر مجازی معنی مراد لیا جائے گا اور فاء کے بیان علت کا مطلب یہ ہے کہ کبھی فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بن رہا ہوتا ہے تو فاء کا مدخول علت ہوتا ہے جیسے ”أَبْشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ“ تو خوش ہو جا اس لئے کہ تیرے پاس مدد آچکی ہے، اس مثال میں فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بن رہا ہے کہ خوش ہونے کی علت کیا ہے کہ مدد آچکی ہے، اور کبھی فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت ہوتا ہے تو فاء کا مدخول معلول ہوتا ہے جیسے عربوں کا مقولہ ہے ”أَطْعَمْتُهُ فَأَشْبَغْتُهُ“ کہ میں نے اس کو کھلایا کہ اس کو سیر کر دیا، اس مثال میں فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت ہے کہ سیر کرنے کی علت کیا ہے کہ میں نے اس کو کھانا کھلایا ہے۔

قوله: مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ الخ

فاء کے بیان علت کیلئے ہونے کی مثال

یہاں سے مصنف اس بات کی مثال پیش کر رہے ہیں کہ فاء کبھی مجازاً بیان علت کیلئے ہوتا ہے اور فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بنتا ہے جیسے آقا نے اپنے غلام سے کہا ”اَوِّ اِلَیَّ اَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ“ تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے، تو غلام فوراً آزاد ہو جائے گا اگرچہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو، یہاں فاء کا حقیقی معنی تعقیب مع الوصل والا دشوار اور محذور ہے، اس لئے کہ ”اَوِّ اِلَیَّ اَلْفَا“ جملہ انشائیہ ہے اور ”فَاَنْتَ حُرٌّ“ جملہ خبریہ ہے، اور جملہ خبریہ، جملہ انشائیہ پر مرتب نہیں ہو سکتا اور جب جملہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر عطف کرنا صحیح نہیں، تو مجازی معنی فاء کو بیان علت کیلئے لیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ تو مجھے ہزار روپیہ دیدے اس لئے کہ تو آزاد ہے، اور فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت ہے کہ غلام کو ادائیگی ہزار کا حکم کیوں ہے اس کی علت یہ ہے کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا ہے اور غلام فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوتا ہے تو غلام کی آزادی فوراً ہو جائیگی اور ایک ہزار غلام پر آقا کا قرضہ ہو جائے گا جو بعد میں کما کر دے گا۔

بیان علت کیلئے فاء کی دوسری مثال اگر مسلمان نے حربی سے کہا ”اِنْزِلْ فَاَنْتَ اَمِنٌ“ تو نیچے اتر آ اس لئے کہ تو امان والا ہے، تو اس صورت میں چاہے وہ نیچے اترے یا نہ اترے دونوں صورتوں میں اس کو امان حاصل ہو جائے گی، اس مثال میں فاء علت کیلئے ہے اور اس کا حقیقی معنی محذور ہے اور یہ فاء عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیونکہ فاء کا مابعد ”اَنْتَ اَمِنٌ“ جملہ خبریہ ہے اور فاء کا ماقبل ”اِنْزِلْ“ جملہ انشائیہ ہے، اور جملہ خبریہ، جملہ انشائیہ پر مرتب نہیں ہو سکتا اور جملہ انشائیہ پر جملہ خبریہ کا عطف کرنا جائز نہیں ہے اب اس کی امان اترنے پر معلق نہیں ہوگی، اب جب فاء کو عطف کیلئے لیتا جائز نہ ہوگا تو فاء کو بیان علت پر مجازاً محمول کیا جائے گا، مطلب یہ ہوگا کہ جب اترنے کی علت امن کا حاصل ہونا موجود ہے تو، تو اتر آ، اس لئے اس کو فی الحال امان حاصل ہو جائے گی اگرچہ وہ اترے یا نہ اترے۔

قوله: وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ ”أَمْرُ امْرِأَتِي بِيَدِكَ الْخ

فاء کے ماقبل کا مابعد کیلئے علت ہونا

فاء کبھی مجازاً بیان علت کیلئے ہوتا ہے پہلے وہ مثالیں تھیں کہ فاء کا مابعد ماقبل کیلئے علت بنتا تھا اب یہاں سے وہ مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت بنتا ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر خاوند نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا ”أَمْرُ امْرِأَتِي بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا“ کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لئے تو اس کو طلاق دیدے، اس مثال میں فاء بیان علت کیلئے ہے اور فاء کا حقیقی معنی محذور ہے اس لئے کہ فاء کا ماقبل جملہ ”أَمْرُ امْرِأَتِي بِيَدِكَ“ جملہ خبریہ ہے اور فاء کا مابعد ”فَطَلَّقَهَا“ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ کا عطف جملہ خبریہ پر درست نہیں ہے لہذا فاء کو مجازی معنی بیان علت پر محمول کیا جائے گا اور فاء کا ماقبل مابعد کیلئے علت بنے گا کہ میری بیوی کو طلاق دیدے اس کی علت یہ ہے کہ میں نے تجھ کو اس کی طلاق کا اختیار دیا ہے، اگر وکیل نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق بابت واقع ہو جائے گی، اور طلاق بابت اس لئے واقع ہوگی کہ امر بالید کے ذریعہ خاوند نے لفظ کنایہ سے طلاق کا اختیار دیا تھا اور

لفاظ کنایہ سے ایک طلاق باندہ واقع ہوتی ہے، اس مثال کا دوسرا جملہ ”فَطَلَّقَهَا“ معلول ہے اس سے پہلی طلاق کے علاوہ کسی دوسری طلاق کا اختیار ثابت نہیں ہوگا، اس سے وہی طلاق مراد ہوگی جو امر بالید کے ذریعہ وکیل کے سپرد کی گئی ہے،

مصنفؒ نے ”فَسَى الْمَجْلِسِ“ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ یہ کلام تفویض طلاق کیلئے ہے اور تفویض مجلس تک رہتی ہے اور مجلس کے ختم ہونے یا مجلس کے تبدیل ہونے سے اختیار بھی ختم ہو جائے گا لہذا وکیل اگر اسی مجلس میں طلاق دے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر خاوند نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے کہا ”طَلَّقَهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ“ کہ تو اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے، پس وکیل نے اگر اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی کیونکہ صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس مثال میں پہلی مثال کے برعکس ہے اس میں فاء کے مابعد کو ماقبل کیلئے علت بنایا گیا ہے کہ تو طلاق دیدے اس کی علت یہ ہے کہ ”فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ“ امر بالید اس طلاق کی علت ہے،

اور اگر خاوند نے طلاق کا وکیل کسی کو بناتے ہوئے یوں کہا ”طَلَّقَهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ“ اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دونوں باندہ ہوں گی، اس مثال میں فاء کی بجائے واؤ کو استعمال کیا گیا ہے اور واؤ عطف کیلئے آتی ہے، ترتیب اور تعلیل کیلئے نہیں آتی تو یہ دو الگ الگ جملے ہو جائیں گے، پہلے جملہ ”طَلَّقَهَا“ سے طلاق صریح کا وکیل بنایا گیا ہے اور دوسرے جملے ”وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ“ سے طلاق باندہ کا وکیل بنایا گیا ہے اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے لہذا پہلے جملہ کی توکیل سے طلاق رجعی اور دوسرے جملہ کی توکیل سے طلاق باندہ واقع ہوگی اور طلاق رجعی کے بعد جب طلاق باندہ واقع ہوتی ہے تو اس طلاق رجعی کو بھی باندہ بنا دیتی ہے، لہذا وکیل نے جب اسی مجلس میں اس عورت کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں باندہ واقع ہو جائیں گی،

اسی طرح اگر خاوند نے کسی آدمی کو طلاق کا وکیل بناتے ہوئے یوں کہا ”طَلَّقَهَا وَأَبْنَهَا“ تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو باندہ کر دے یا یوں کہا ”أَبْنَهَا وَطَلَّقَهَا“ کہ تو اس کو باندہ کر دے اور اس کو طلاق دیدے، اگر وکیل نے اسی مجلس میں اس کو طلاق دیدی تو ان دونوں صورتوں میں اس پر دو باندہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی، ان دونوں مثالوں میں واؤ عطف ہے اور دونوں الگ الگ جملے ہیں، ایک طلاق لفظ ”طَلَّقَهَا“ سے واقع ہو جائے گی اور دوسری طلاق ”وَأَبْنَهَا“ کے ذریعہ سے، اور طلاق باندہ کے ساتھ طلاق رجعی بھی باندہ ہو جاتی ہے لہذا وکیل نے جب اسی مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقیں باندہ واقع ہو جائیں گی،

مصنفؒ نے اس مسئلہ میں جو ”فَسَى الْمَجْلِسِ“ کی قید لگائی ہے یہ قید اتفاقی ہے یا کاتب کا سہو ہے، کیونکہ توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ وکیل کو جس طرح مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح مجلس کے ختم ہونے کے بعد بھی اختیار ہوتا ہے، بخلاف اس کے کہ اگر امر بالید کے ذریعہ طلاق کا وکیل بنایا گیا ہو وہاں تفویض طلاق صرف مجلس تک محدود ہوتی ہے اور مجلس کے ختم ہونے کے بعد اختیار ختم ہو جاتا ہے۔

باندی کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا غلام

یہاں سے مصنفؒ نے فاء کے بیان علت والے معنی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ منکوحہ باندی کو جب آقا آزاد کر دے تو اس باندی کو خیار عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا خاوند آزاد ہو یا غلام، یعنی باندی کے آزاد ہونے کے بعد اس کو اپنے خاوند کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا اختیار ہوتا ہے اسی کو خیار عتق کہتے ہیں،

مصنفؒ نے اس کی دلیل ذکر کی ہے کہ حضرت بریرہؓ منکوحہ باندی تھیں حضرت مغیثؓ کے نکاح میں، حضرت عائشہؓ نے انہیں خرید کر آزاد کر دیا جب انہیں آزاد کیا گیا تو اس وقت حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”مَلَكَتْ بِحُضْنِكَ فَاحْتَارِي“ کہ تو اپنے بضعہ کی مالک ہو گئی ہے لہذا تجھے نکاح کا اختیار ہے، اس حدیث پاک میں فاء بیان علت کیلئے ہے کیونکہ فاء کا حقیقی معنی تو مراد ہو نہیں سکتا کیونکہ فاء کے بعد جملہ انشائیہ ہے اور فاء کا قبل جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا صحیح نہیں ہے، لہذا فاء بیان علت کیلئے ہے اور فاء کا مدخول ”فَاحْتَارِي“ معلول اور حکم ہے اور فاء کا قبل جملہ ”مَلَكَتْ بِحُضْنِكَ“ بضعہ کا مالک ہونا علت ہے اور فاء حکم پر داخل ہے لہذا حکم یعنی ثبوت خیار کا حاصل ہونا، علت یعنی ثبوت ملک بضعہ پر مرتب ہوگا، لہذا جب بھی علت ثبوت ملک بضعہ پائی جائے گی تو اس پر خیار عتق ثابت ہو جائے گا خواہ اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد،

اسی کو مصنفؒ نے یوں بیان کیا ہے کہ یہ معنی یعنی منکوحہ باندی کیلئے ملک بضعہ کا ثابت ہونا، خاوند کے غلام یا آزاد ہونے میں کوئی فرق نہیں کرتا، کہ خاوند غلام ہو یا آزاد اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ ثبوت ملک بضعہ کی علت جس طرح خاوند کے غلام ہونے کی صورت میں پائی جاتی ہے اسی طرح خاوند کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے لہذا خاوند کے آزاد ہونے کی صورت میں بھی باندی کو خیار عتق حاصل ہوگا، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک غلام ہونے کی صورت میں خیار عتق ملے گا، خاوند کے آزاد ہونے کی صورت میں باندی کو خیار عتق حاصل نہیں ہوگا۔

قوله: وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ مَسْئَلَةُ اِغْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالْإِنْسَاءِ الْع

طلاق کی تعداد میں عورت کی حالت کے اعتبار کا ہونا

یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ”فَاحْتَارِي“ فاء کے علت والے معنی سے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کرنے کا مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق کی تعداد میں عورتوں کا اعتبار ہوتا ہے، بیوی اگر آزاد ہے تو خاوند کو تین طلاقیں کا اختیار ہوگا خواہ خاوند آزاد یا غلام، خاوند کا اعتبار نہ ہوگا، اگر بیوی باندی ہے تو خاوند کو دو طلاقیں کا حق حاصل ہوگا خواہ خاوند غلام ہو یا آزاد، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا اگر خاوند آزاد ہے تو تین طلاقیں کا مالک ہوگا اور اگر خاوند غلام ہے تو دو طلاقیں کا مالک ہوگا بیوی چاہے باندی ہو یا آزاد اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے ارشاد ”مَلَكَتْ بِحُضْنِكَ فَاحْتَارِي“ میں جو فاء بیان علت کیلئے ہے اس سے مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے منکوحہ باندی کو اختیار اس لئے دیا تھا کہ وہ اپنے بضعہ کی مالک بن گئی، لیکن آزادی کی وجہ سے اس منکوحہ

باندی کی بضعہ خاوند کی ملک سے زائل نہیں ہوگی کیونکہ حضور اقدس ﷺ نے اسے اختیار دیا اور اس کی علت ملک بضعہ کو قرار دیا جب خاوند کی ملک اس بضعہ سے زائل نہیں ہوئی تو اب ضرورت ہوگئی اس بات کے قائل ہونے کی کہ باندی کی آزادی کی وجہ سے باندی کے بضعہ میں خاوند کی ملک زیادہ ہوگئی ہے پہلے خاوند کو اس پر دو طلاقوں کا حق تھا اب آزادی کے بعد خاوند کو تین طلاقوں کا حق مل رہا ہے اس لئے باندی کو اس کے ساتھ نہ رہنے کا اختیار دیا جائے گا اور شوہر کی ملک کا زیادہ ہونا ہی باندی کیلئے اختیار ثابت ہونے کا سبب ہے، اور جب عورت کی بضعہ میں خاوند کی ملک کی زیادتی باندی کے اختیار کا سبب ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا جب باندی تھی تو اس وقت اس کی دو طلاقیں تھیں اب آزاد ہونے سے تین طلاقیں ہوگئی ہیں، لہذا تین طلاقوں کے مالک ہونے کا دار و مدار عورت کی آزادی پر ہوگا جیسا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے، خاوند کی آزادی پر نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا مذہب ہے، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا اگر خاوند آزاد ہے تو تین طلاقوں کا مالک ہوگا اگر خاوند غلام ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہوگا حضرت امام شافعیؒ دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”الطَّلَاؤُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ“ کہ طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا اور عدت میں عورتوں کا اعتبار ہوگا،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا استدلال بھی حدیث پاک سے ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”طَّلَاؤُ الْأَمَةِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا خِصْمَتَانِ“ کہ باندی کی طلاق دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے،

احناف کی طرف سے حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غیر ثابت یا منسوخ ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اس حدیث کے راوی حضرت زید بن ثابتؓ کی عین حیات میں قیاس اور رائے سے استدلال کرتے تھے پس صحابہ کا اس حدیث سے استدلال نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث منسوخ یا غیر ثابت ہے، اگر بالفرض یہ حدیث ثابت ہو پھر مطلب یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں کا حق ہے اور عدت گزارنا عورتوں کا حق ہے، یعنی مرد طلاق دے سکتا ہے عورت طلاق نہیں دے سکتی جیسے زمانہ جاہلیت میں عورتیں مردوں کو طلاق دیتی تھیں حضور اقدس ﷺ نے جاہلیت کے اس طریقہ کو حدیث کے ذریعہ باطل قرار دیا ہے۔

فَصْلٌ ثُمَّ لِلتَّرَاجُئِ لِكِنَّةٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُغْنِيهِ التَّرَاجُئُ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَا يُغْنِيهِ التَّرَاجُئُ

فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهُ فِي مَا إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَذْخُولِ بِهَا ”إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ“ فَعِنْدَهُ يَتَعَلَّقُ الْأَوَّلَى بِالْمَذْخُولِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْمَذْخُولِ ثُمَّ عِنْدَ الْمَذْخُولِ يَظْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةٌ وَلَوْ قَالَ ”أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ“ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَعَتِ الْأَوَّلَى فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الْمَذْخُولِ لِمَا ذَكَرْنَا وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَذْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتْ الْأَوَّلَى بِالْمَذْخُولِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَتْ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتْ الثَّالِثَةُ بِالْمَذْخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْمَذْخُولِ فِي الْفَضْلَيْنِ

ترجمہ: فصل ثم تراخی کیلئے آتا ہے لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکلم، اور حکم دونوں میں فائدہ دیتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے اور اس اختلاف کا بیان اس صورت میں ہے کہ جب خاوند نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ”إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ“ پس حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول پر معلق ہوں گی پھر دخول کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی لہذا ایک ہی واقع ہوگی، اور اگر خاوند نے کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقع ہوگی اس اصول کی وجہ سے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں،

اور اگر عورت مدخول بہا ہو پس اگر خاوند نے شرط کو مقدم کیا تو پہلی طلاق دخول کے ساتھ معلق ہوگی اور دو طلاقیں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر ذکر کیا ہو تو دو طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول پر معلق ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دونوں صورتوں میں دخول کے ساتھ معلق ہوں گی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے ثم کا معنی بیان کیا ہے کہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے پھر حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثم تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے پھر اس اختلاف پر چار مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: ثُمَّ لِلتَّرَاجُحِ

ثم کا تراخی کیلئے آنا

یہاں سے مصنفؒ حروف عاطفہ میں سے تیسرے حرف عطف ثم کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی ثم اپنے معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ جمع کرتا ہے لیکن تاخیر اور مہلت کے ساتھ جیسے ”جَاءَنِي زَيْدٌ ثُمَّ عَفُوٌ“ کہ ثم نے زید اور عمرو دونوں کو آنے کے حکم میں جمع کیا ہے لیکن مہلت اور تاخیر کے ساتھ، کہ عمرو کی آمد زید کی آمد کے کچھ دیر بعد ہوئی ہے۔

قوله: لِكِنَّهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُفِيدُ التَّرَاجُحَ

ثم کے حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا فائدہ دینے میں اختلاف

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے تکلم کے اعتبار سے

تراخی کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اگرچہ سکوت کا وقفہ نہ کیا ہو لیکن تقدیراً ان کے درمیان وقفہ سمجھا جائے گا، کہ متکلم نے جب معطوف علیہ کا تلفظ کیا تو گویا کہ سکوت اختیار کیا پھر تاخیر اور مہلت کے ساتھ معطوف کا تلفظ کیا ہے، اور حکم کے اعتبار سے تراخی کا مطلب یہ ہے کہ معطوف کیلئے حکم، معطوف علیہ کے منفصلاً بعد میں ثابت ہوگا، یعنی جس طرح لفظ میں تراخی ہے اسی طرح معطوف کیلئے، معطوف علیہ والا حکم معطوف کے لئے تاخیر سے ثابت ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ثم مطلق تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور مطلق کمال کا تقاضا کرتا ہے اور ہر چیز میں اس کا کمال اصل ہے اور تراخی کا کمال یہ ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو۔

صاحبین کا مذہب:

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ثم صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ تکلم میں، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر حکم کے ساتھ تکلم میں بھی تراخی مان لی جائے تو عطف کے معنی کی رعایت نہیں ہوگی کیونکہ انفصالی کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا لہذا حکم میں انفصال اور تراخی ہوگی لیکن تکلم میں انفصال اور تراخی نہ ہوگی۔

قوله: وَبَيَّنَّا فِي مَا إِذَا قَالَ لِيَغْيِرَ الْمَذْخُولَ بِهَا الْخ

ثمرۂ اختلاف کا ظہور مثالوں سے

یہاں سے مصنفؒ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ثمرۂ اختلاف ظاہر کرنے کیلئے چار مثالیں ذکر فرما رہے ہیں مثال سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق کے ساتھ بائندہ ہو جاتی ہے اگر شوہر نے دوسری اور تیسری طلاق دی تو وہ لغو ہو جائے گی۔

مثال اول: اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ”إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَلِيقٌ ثُمَّ طَلِيقٌ ثُمَّ طَلِيقٌ“ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ ثم حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کیلئے آتا ہے، اس لئے جب اس نے ”إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَلِيقٌ ثُمَّ طَلِيقٌ ثُمَّ طَلِيقٌ“ کہا تو پہلی طلاق دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوگی اس کے بعد اس نے گویا کہ خاموشی اختیار کی پھر تاخیر سے ثم طالق کہا تو تاخیر کی وجہ سے یہ طلاق شرط کے ساتھ معلق نہ ہوگی بلکہ فی الحال واقع ہو جائے گی اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائندہ ہو جاتی ہے اس لئے دوسری طلاق سے طلاق

واقع ہوتے ہی یہ عورت محل طلاق نہیں رہے گی تو محل طلاق نہ پائے جانے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو اور بے کار ہو جائے گی،

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوں گی چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثم صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے لہذا جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے وہ پہلی طلاق سے ہی بابتہ ہو جائے گی لہذا ایک ہی طلاق واقع ہوگی دوسری اور تیسری محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو جائے گی، اب حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی طلاق تو ایک ہی واقع ہوگی لہذا طلاق واقع ہونے کے حکم میں تو اتفاق ہے لیکن اس حکم کی دلیل میں اختلاف ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسری طلاق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوگی۔

قوله: لَوْ قَالَ "أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ" الْخ

مثال ثانی: اگر خاوند نے جزاء کو مقدم کیا اور شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا "أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی دخول دار کے بغیر، کیونکہ ثم تراخی فی الحکم پر دلالت کرتا ہے گویا کہ خاوند نے انت طالق کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے پھر ثانیہ او ثالثہ کا تکلم کیا ہے لہذا دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے، کیونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور وہ ایک ہی طلاق سے بابتہ ہو جائے گی،

اور صاحبینؒ کے نزدیک تینوں طلاقیں دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوں گی کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثم تراخی فی الحکم کیلئے آتا ہے تو تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوں گی تو جب دخول دار پایا جائے گا تو تینوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گی لہذا جب پہلی طلاق واقع ہوگی تو غیر مدخول بہا اس سے بابتہ ہو جائے گی اس کے بعد اس کے محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی۔

قوله: وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَذْخُولًا بِهَا الْخ

مثال ثالث: اگر بیوی مدخول بہا ہو اور خاوند شرط کو مقدم کر کے اور جزاء کو مؤخر کر کے یوں کہے "إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ" تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی اور بعد والی دونوں طلاقیں فوراً اسی وقت واقع ہو جائیں گی، کیونکہ لفظ ثم تلفظ میں بھی تاخیر کا معنی دیتا ہے لہذا ثم کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق شرط سے منفصل ہے اور یہ دونوں طلاقیں دخول دار کی شرط پر معلق نہ ہوں گی لہذا دونوں واقع ہو جائیں گی، کیونکہ دوسری طلاق کے واقع ہونے کے بعد عدت کے موجود ہونے کی وجہ سے محل باقی ہے لہذا تیسری بھی واقع ہو جائے گی پھر اگر عدت کے دوران عورت کی طرف سے دخول دار کی شرط پائی گئی تو تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔

قوله: وَإِنْ أَخَّرَ الشُّمُوطَ وَقَعَّتْ فَنَتَانِ الْخ

مثال رابع: اگر خاوند شرط کو مؤخر کر کے اور جزاء کو مقدم کر کے یوں کہے ”اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی دونوں طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی، کیونکہ لفظ ثم کی وجہ سے اس نے ”اَنْتِ طَالِقٌ“ کہہ کر خاموشی اختیار کی ہے پھر ”ثُمَّ طَالِقٌ“ کہہ کر خاموشی اختیار کی ہے اور پھر از سر نو کلام کیا ہے چنانچہ پہلی طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی اور دوسری تھوڑی دیر کے بعد واقع ہوگی اور تیسری دخول دار کے ساتھ معلق ہوگی اگر عدت کے دوران دخول دار پایا گیا تو تیسری بھی واقع ہو جائے گی اور اگر عدت کے بعد دخول دار پایا گیا تو مکمل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہوگی،

اور صاحبینؒ کے نزدیک ثم چونکہ لفظ میں تاخیر کا معنی نہیں دیتا بلکہ وصل کے معنی پر دلالت کرتا ہے تو تینوں طلاقیں دخول دار کے ساتھ معلق ہوں گی جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو، دونوں صورتوں میں اسے تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں علی الترتیب واقع ہوں گی۔

فَصْلٌ بَلْ لِيَتَذَارَكَ الْغُلَظُ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَذْخُولِ بِهَا ”اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ“ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ ”لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ“ رُجُوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ رُجُوعُهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ مَذْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ ”لِغُلَظٍ عَلَى أَلْفٍ لَا بَلْ أَلْفَانِ“ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ أَلْفٍ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرٌ يَجِبُ ثَلَاثَةُ أَلْفٍ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ لِيَتَذَارَكَ الْغُلَظُ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصِحَّ عَنْهُ إِنْطِلَالُ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ تَضْجِيحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْأَوَّلِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ زِيَادَةِ أَلْفٍ عَلَى أَلْفٍ الْأَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ ”اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ“ لِأَنَّ هَذَا إِنْشَاءٌ وَذَلِكَ إِنْشَاءٌ وَغُلَظٌ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَخْبَارِ دُونَ الْإِنْشَاءِ فَأَمَّا كُنْ تَضْجِيحُ اللَّفْظِ لِيَتَذَارَكَ الْغُلَظُ فِي الْإِقْرَارِ دُونَ الطَّلَاقِ حَتَّى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيقِ الْإِنْشَاءِ بَانَ قَالَ ”كُنْتُ طَلَقْتُ أَمْسٍ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ“ يَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ: بل غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر، پس جب خاوند نے غیر مذخول بہا بیوی سے کہا ”اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ“ تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ خاوند کا قول ”لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ“ اول طلاق سے رجوع کرنا ہے ثانی کو اول کے قائم مقام بنا کر اور خاوند کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہے پس اول طلاق واقع ہو جائے گی، پس اس کے قول ”ثِنْتَيْنِ“ کے وقت محل باقی نہیں رہے گا، اور اگر بیوی مذخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی،

اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ اگر اس نے کہا ”لِغُلَظٍ عَلَى أَلْفٍ لَا بَلْ أَلْفَانِ“ چنانچہ ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہیں ہوں گے اور حضرت امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ تین ہزار واجب ہوں گے اس لئے کہ لفظ بل کی حقیقت غلطی کی تلافی کرنا ہے ثانی کو اول کی جگہ ثابت کر کے،

اور مقرر سے اول ابطال صحیح نہیں ہے لہذا اول کی بقاء کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ اس طریقے پر ہوگا کہ اول ہزار پر ایک ہزار کی زیادتی کردی جائے، برخلاف کہنے والے کے ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ فُتْنَتَيْنِ“ اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ اخبار ہے اور غلطی خبر دینے میں ہونی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ بل کو صحیح کرنا ممکن ہے نہ کہ طلاق میں، حتیٰ کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو اس طرح کہ خاوند کہے ”كُنْتُ طَلَقْتُ اَمْسٍ وَاحِدَةً لَا بَلْ فُتْنَتَيْنِ“ تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے چوتھے ”بَلْ“ کا معنی بیان فرمایا ہے اور ار کے بعد بل کی مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: بل کا استعمال

قوله: بَلْ لِّتَذَارَكَ الْغَلَطُ الْع

بل کا غلطی کے تدارک کیلئے آنا

یہاں سے مصنف ”حروف معانی میں سے بل کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ ”بل“ غلطی کے تدارک اور غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی متکلم نے ما قبل والے کلام سے رجوع کر کے مابعد والے کلام کو اول کلام کے قائم مقام بنادیا ہے، اور لفظ بل کے ذریعہ معطوف علیہ سے اعراض کر کے معطوف کو اس کے قائم مقام بنادیا ہے جیسے ”جَاؤْنِي زَيْدُ بَلْ عَفُوًّا“ کہ زید کا لفظ متکلم کی زبان سے غلطی کے ساتھ نکل گیا تو اس کی تلافی متکلم نے بل عمرو سے کردی کہ میرے پاس عمرو آیا ہے، باقی رہا زید تو اس کے بارے میں کچھ خبر نہیں کہ وہ آیا ہے کہ نہیں آیا۔

قوله: فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَذْخُولِ بِهَا ”اَنْتَ طَالِقٌ الْع

بل کی مثال اور تطبیق

بل چونکہ ما قبل کلام سے رجوع کرنے کیلئے آتا ہے لہذا بل کا یہ معنی وہاں متحقق ہوگا جہاں پر بل کے ما قبل سے رجوع جائز ہو اور رجوع جملہ خبریہ سے ہو سکتا ہے جملہ انشائیہ سے رجوع نہیں ہو سکتا جیسے خاوند نے اپنی بیوی غیر مدخول بہا سے کہا ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلْ فُتْنَتَيْنِ“ کہ تو ایک طلاق والی ہے نہیں بلکہ دو طلاق والی ہے، اس مثال میں بل کا ما قبل ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ“ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ میں رجوع صحیح نہیں ہوتا لہذا بل سے ما قبل والی طلاق سے رجوع نہیں ہوگا تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور چونکہ غیر مدخول بہا ایک طلاق سے باندھ ہو جاتی ہے اور ”لَا بَلْ فُتْنَتَيْنِ“ کہنے کے وقت وہ طلاق کا محل نہیں رہی اس لئے یہ قول لغو ہو جائے گا اور اس کے ذریعے مزید کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن اگر عورت مدخول بہا ہو تو پھر اس قول سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ ”اَنْتَ طَالِقٌ“ انشاء ہے اور اس سے رجوع

ممکن نہیں ہے تو ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً“ سے ایک طلاق واقع ہوگی اور ایک طلاق کے بعد مدخول بہا عورت چونکہ طلاق کا محل رہتی ہے اس لئے لفظ ”لَا بَلَ فِئْتَيْنِ“ سے مزید دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی تو کل تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

قوله: وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ ”لِفُلَانٍ الْع

مسئلہ طلاق اور اقرار میں بل کے استعمال کا مختلف ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ بل کا استعمال مسئلہ طلاق میں مسئلہ اقرار سے مختلف ہے، کہ عورت مدخول بہا ہو اس کو ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلَ فِئْتَيْنِ“ کہنے سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی لیکن اگر مقرر نے یوں اقرار کیا ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ لَا بَلَ اَلْفَانِ“ تو ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے، بلکہ دو ہزار واجب ہوں گے اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر تین ہزار واجب ہوں گے، امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح مدخول بہا عورت کو ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلَ فِئْتَيْنِ“ کہنے سے تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اسی طرح اگر مقرر نے یوں اقرار کیا ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ“ سے ایک ہزار اور ”لَا بَلَ اَلْفَانِ“ سے مزید دو ہزار واجب ہوں گے تو کل تین ہزار اس پر واجب ہوں گے۔

لفظ بل کی حقیقت

مصنف ”لَا اَنَّ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ“ سے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ لفظ بل کی حقیقت یہ ہے کہ غلطی کا تدارک کرنے کیلئے اور اول سے اعراض کر کے ثانی کو اس کا قائم مقام بنانے کیلئے آتا ہے، لیکن یہاں مسئلہ اقرار میں اول یعنی اقرار بالالف کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اقرار کے بعد انکار کرنا صحیح نہیں ہوتا جیسا کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”اَلْقَرْءُ يُؤْخَذُ بِاَقْرَارِهِ“ کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے، اور جب اقرار بالالف کا باطل کرنا صحیح نہیں ہے تو اس اقرار کو باقی رکھنے کیساتھ ثانی یعنی ”لَا بَلَ اَلْفَانِ“ کے اقرار کو صحیح کرنا واجب ہوگا اور یہ صحیح کرنا اس طرح ہوگا کہ پہلے الف پر ایک اور الف کا اضافہ کر دیا جائے اس طرح کرنے سے ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ“ بھی باقی رہے گا اور ”بَلَ اَلْفَانِ“ کہنا بھی صحیح ہوگا لہذا ان الفاظ سے اقرار کرنے پر مقرر کے ذمہ دو ہزار واجب ہوں گے تین ہزار واجب نہیں ہوں گے۔

قوله: بِخِلَافِ قَوْلِهِ ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً الْع

حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب

یہاں سے مصنف حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کہ خداوند اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہے ”اَنْتَ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلَ فِئْتَيْنِ“ عورت کو دو طلاقیں واقع نہیں ہوں گی بلکہ ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے

کہ طلاق دینا انشاء ہے یعنی معدوم چیز کو وجود دینا ہے اور اقرار کرنا اخبار ہے یعنی موجود چیز کی خبر دینا ہے اور غلطی خبر دینے میں ہوتی ہے انشاء میں غلطی نہیں ہوتی، اور جب اخبار میں غلطی ہوتی ہے تو پھر اخبار میں غلطی کا تدارک بھی ممکن ہوگا وہ اس طرح کہ خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے لہذا قائل کہہ سکتا ہے پہلے مجھ سے غلطی ہوئی ہے صحیح بات دوسری ہے جو بل کے بعد میں نے کہی ہے یعنی ”عَلَى الْف“ کہہ کر میں نے غلطی کی ہے ”لَا بَلَّ الْفَانِ“ کے ذریعے میں نے اس غلطی کی تلافی کی ہے تو مقرر پر دو ہزار واجب ہو گئے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، برخلاف مسئلہ طلاق کے اگر اس نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ وَاجِدَةٌ“ تو اس کو فوراً ایک طلاق واقع ہو جائے گی اس کے بعد اس کو معدوم کرنا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ انشاء ہے اور جملہ انشاء یہ میں رجوع صحیح نہیں ہوتا چونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے اس لئے ایک طلاق سے بائسہ ہو جائے گی اور ”لَا بَلَّ فَتَنْتِنِ“ کہا تو غلطی کی تلافی ممکن نہیں اور باقی طلاقیں کا محل نہ ہونے کی وجہ سے یہ قول لغو ہو جائے گا،

لیکن اگر طلاق خبر دینے کے طریقے پر ہو تو بل کے ذریعے غلطی کی تلافی کرنا ممکن ہوگا مثلاً خاوند اپنی بیوی سے یوں کہے ”كُنْتُ طَلَّقْتُكَ أَمْسٍ وَاجِدَةٌ لَا بَلَّ فَتَنْتِنِ“ تو اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ خبر دینے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے تو اس نے پہلے ”كُنْتُ طَلَّقْتُكَ أَمْسٍ وَاجِدَةٌ“ کہا تو اس سے غلطی ہوئی پھر اس نے غلطی کی تلافی ”لَا بَلَّ فَتَنْتِنِ“ سے کی ہے تو بیوی پر دو طلاقیں واقع ہوں گی، کیونکہ بل غلطی کی تلافی کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے کہ غلطی کی تلافی اخبار میں ممکن ہے اور انشاء میں ممکن نہیں ہے۔

فَصْلٌ لِّكِنْ لِلْإِسْتِذْنِ الْبَعْدِ النَّفْيِ فَيَكُونُ مُوجِبُهُ إِثْبَاتٌ مَا بَعْدَهُ فَأَمَّا نَفْيٌ مَّا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيلِهِ

وَالْعَطْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ إِسْطِاقِ الْكَلَامِ فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَسَبِّحًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ الَّذِي بَعْدَهُ وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ مَخَالَهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ“ فَقَالَ فُلَانٌ ”لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبَ“ لَزِمَهُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَسَبِّحٌ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَوْ أَنَّ نَفْسَ الْمَالِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذِهِ الْجَارِيَةِ“ فَقَالَ فُلَانٌ ”لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ“ يَلْزِمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي أَصْلِ الْمَالِ وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ ”هَذَا لِفُلَانٍ“ فَقَالَ فُلَانٌ ”مَا كَانَ لِي قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ“ فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرَّرِ الثَّانِي لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ وَإِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرَّرِ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ قَوْلُ الْمُقَرَّرِ رَدًّا لِلْأَقْرَابِ وَلَوْ أَنَّ أَمَةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ دِرْهِمٍ فَقَالَ الْمَوْلَى ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهِمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ“ بَطَلَ الْعَقْدُ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَسَبِّحٍ فَإِنَّ نَفْيَ الْإِجَازَةِ وَإِثْبَاتَهَا بِغَيْرِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ أُجِيزُهُ إِثْبَاتَهُ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهُ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ رَدَّتْنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمِائَةِ يَكُونُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ إِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْإِسْطِاقُ وَلَا إِسْطِاقُ

ترجمہ: لیکن نفی کے بعد ما قبل کلام سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کیلئے آتا ہے پس کلمہ لیکن کا حکم اپنے ما بعد کلام کو ثابت کرنا ہے،

باقی رہی اس کے ماقبل کی نفی پس وہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اور اس کلمہ کے ساتھ عطف اتساق کلام کے وقت متحقق ہوگا پس اگر کلام متحقق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ کلام مستأنف ہوگا۔

اس اتساق کی مثال وہ ہے جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ جب کسی نے کہا ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ“ کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار بطور قرض کے ہیں، پس فلاں نے کہا ”لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبْتُ“ تو اس اقرار کر نیوالے پر مال لازم ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متحقق ہے پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں، اور اسی طرح اگر کہا ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ قَمَنٍ هَذِهِ الْجَارِيَةِ“ فلاں نے کہا ”لَا الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنْ لِيْ غَلِيكَ أَلْفٌ“ تو اس پر مال لازم ہو جائے گا پس ظاہر ہو گیا کہ نفی سبب میں تھی نہ کہ نفس مال میں، اور اگر اس کے قبضہ میں غلام ہو اور وہ قبضہ والا کہے کہ یہ فلاں کا غلام ہے پس فلاں نے کہا ”مَسَاكِينٌ لِيْ قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخِرٌ“ پس اگر اس نے اس کلام کو مخصصاً ذکر کیا تو غلام مقر لہ ثانی کا ہوگا اس لئے کہ نفی کا تعلق اثبات کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر اس نے کلام کو فاصلے کے ساتھ ذکر کیا تو غلام پہلے اقرار کرنے والے کا ہوگا اور مقر لہ کا قول اقرار کرنا ہوگا، اور اگر باندی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض اپنا نکاح کر لیا پس آقا نے کہا کہ میں نے ایک سو درہم کے عوض میں نکاح کو جائز نہیں قرار دیتا لیکن میں اس عقد کو ایک سو پچاس درہم کے عوض میں جائز قرار دیتا ہوں تو عقد نکاح باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام غیر متحقق ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور اس کا بعینہ اثبات متحقق نہیں ہو سکتا پس آقا کا قول ”لَكِنْ أُجِيزُهُ“ عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات ہے، اور اسی طرح اگر آقا نے کہا میں اس کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں اگر تو میرے لئے سو پر پچاس کی زیادتی کرے تو یہ کہنا نکاح کو فسخ کرنا ہوگا کیونکہ بیان کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے اور یہاں اتساق نہیں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حروف معانی میں سے لکن کا معنی بیان کیا ہے اور اس کے بعد اسکی پانچ مثالیں بیان کی ہیں۔

لکن کا استعمال

تشریح:

قوله: لَكِنْ لِلَّهِ سَعْدٌ اِلَّا بَعْدَ النَّفْيِ اِلَ

لکن کا استدراک کیلئے آنا

یہاں سے مصنف حروف معانی میں سے پانچوں لکن کو ذکر فرما رہے ہیں لکن جب نون کی تخفیف کے ساتھ میں سے ہے اور جب لکن نون کی تشدید کے ساتھ ہو اس وقت یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا ان کے معنی استدراک کیلئے آتے ہیں، لیکن علماء اصولیین کے نزدیک لکن مخففہ حروف عاطفہ میں سے ہے اور لکن مشدہ حروف عا بالفعل میں سے ہے لیکن حروف عاطفہ میں لکن مشدہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ دونوں استدراک کیلئے آتے ہیں

لہذا لکن استدراک کیلئے آتا ہے استدراک کہتے ہیں کہ سامع کو ماقبل والی کلام سے وہم پیدا ہو جاتا ہے اس وہم کو دور کرنے کیلئے لکن آتا ہے مثلاً زید اور عمرو کے درمیان دوستی تھی جب متکلم نے ”مَا جَاءَنِي زَيْدٌ“ کہا تو مخاطب کو یہ وہم ہوا کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہوگا تو متکلم نے اس وہم کو ”لَكِنْ عَمُرُو جَاءَ“ سے دور کر دیا کہ عمرو آیا ہے۔

قوله: نَعَدُ النَّفْيَ فَيَكُونُ مُوجِبُهُ الْخ

کلمہ بل اور لکن کے درمیان فرق

مصنفؒ یہاں سے لکن اور بل کے درمیان فرق بیان فرما رہے ہیں کہ بل اور لکن کے درمیان دو طرح سے فرق ہے۔

فرق اول: یہ ہے کہ کلمہ لکن نفی کے بعد آتا ہے اثبات کے بعد نہیں آتا جیسے ”مَا جَاءَ بَنِي زَيْدٍ لَكِنْ عَمُرُو“ کہ میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا، لیکن ”جَاءَ بَنِي زَيْدٍ لَكِنْ عَمُرُو“ کہنا صحیح نہیں ہوگا، اس کے برخلاف بل جس طرح وہ نفی کے بعد واقع ہوتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی واقع ہوتا ہے جیسے ”مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمُرُو“ کہہ سکتے ہیں اسی طرح ”جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمُرُو“ کہنا بھی درست ہے، لیکن یہ فرق اس وقت ہے کہ جب لکن کے ذریعے عطف المفرد علی المفرد ہو اور اگر لکن کے ذریعے عطف الجملہ علی الجملہ ہو اور ایک جملہ مثبتہ اور دوسرا منفیہ ہو تو اس صورت میں کلمہ لکن جس طرح نفی کے بعد آتا ہے اسی طرح اثبات کے بعد بھی آتا ہے جیسے ”جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمُرُو لَمْ يَأْتِ“ اس مثال میں کلمہ لکن اثبات کے بعد واقع ہوا ہے۔

فرق ثانی: یہ ہے لکن کا حکم اور موجب اس کے مابعد کا اثبات ہے، باقی ماقبل کی نفی تو وہ لکن سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ وہ دلیل نفی سے ثابت ہوتی ہے یعنی اس حرف نفی سے ثابت ہوتی ہے جو اس پر داخل ہو جیسے ”مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمُرُو“ اس مثال میں لکن کی غرض اصل محبت عمرو کا اثبات ہے اور زید کی عدم محبت دلیل نفی یعنی حرف نفی سے ثابت ہے، برخلاف بل کے وہ اپنے ماقبل کی نفی اور مابعد کے اثبات پر دلالت کرتا ہے جیسے ”جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمُرُو“ اس مثال میں بل نے محبت عمرو کو ثابت کیا ہے اور زید سے محبت کی نفی کی ہے۔

قوله: وَالْعَطْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ الْخ

کلمہ لکن کے استعمال کی شرط

یہاں سے مصنفؒ کلمہ لکن عطفہ کے استعمال کی شرط بیان فرما رہے ہیں کہ لکن عطف کیلئے اس وقت ہوگا جب کلام میں اتساق یعنی اتصال پایا جائے اور اتساق کیلئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے،

شرط اول: پہلی شرط یہ ہے کہ لیکن کا مابعد اور ماقبل کلام آپس میں متصل اور مرتبط ہوں منفصل نہ ہوں،

شرط ثانی: دوسری شرط یہ ہے کہ اثبات کا محل اور ہو اور نفی کا محل اور ہو، یعنی نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو اگر دونوں کا محل ایک ہو تو کلام متعلق نہیں ہوگا،

اگر یہ دونوں شرطیں پائی جائیں تو کلام کو متعلق اور متصل کہا جائے گا اور اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط بھی نہ پائی گئی تو لیکن کے بعد والا جملہ متانفہ ہوگا ماقبل پر عطف کرنا صحیح نہیں ہوگا اور کلمہ لیکن کے بعد کے کلام کا، لیکن کے ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا جیسے ”یُسَافِرُ خَالِدٌ لِّیَنْ یُقِیْمَ بَکْرًا“ اس مثال میں اتصال کی پہلی شرط پائی جاتی ہے کہ سفر اور اقامت میں جوڑ اور ربط ہے اور دوسری شرط بھی پائی جاتی ہے کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہے کہ سفر کا محل خالد اور عدم سفر کا محل بکر ہے لہذا لیکن کے ذریعے عطف کرنا درست ہے،

اگر کلام متعلق ہے تو لیکن سے پہلے جو نفی ہے اس کا تعلق اس اثبات کے ساتھ ہوگا جو لیکن کے بعد ہے یعنی لیکن کے مابعد کا اس کے ماقبل پر عطف ہوگا، اور جب کلام میں اتساق نہ پایا جائے اور پھر بھی لیکن استعمال ہوا ہو تو اس صورت میں لیکن کے بعد کا کلام متانفہ ہوگا اور یہ لیکن احتیاف کیلئے ہوگا اور لیکن کے بعد کلام کا اس کے ماقبل کے ساتھ کوئی ربط اور عطف نہیں ہوگا بلکہ وہ مستقل کلام ہوگا۔

قوله: وَمِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ الْع

اتساق کی مثالیں

اتساق کی مثال اول: یہاں سے مصنف اتساق کی مثال میں وہ مسئلہ بیان فرما رہے ہیں جس کو حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر فرمایا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ قَرْضٌ" کہ فلاں آدمی کے مجھ پر ایک ہزار قرض ہے، آگے سے فلاں نے کہا "لَا وَلِكِنَّهُ غَضَبٌ" کہ وہ ایک ہزار قرض کے نہیں بلکہ غصب کے ہیں، تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا، کیونکہ مقررہ کلام "لَا وَلِكِنَّهُ غَضَبٌ" متعلق ہے اور اس میں دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں وہ اس طرح کہ کلام میں ربط ہے کہ پہلے جملہ میں بھی سبب مال کا ذکر ہے اور دوسرے جملہ میں بھی سبب مال کا ذکر ہے، اور نفی اور اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے، کہ نفی کا محل قرض اور اثبات کا محل غصب ہے اس لئے لیکن عطف کیلئے ہوگا لہذا مقرر پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا اس لئے کہ کلام متعلق ہے اور نفی کا تعلق سبب کے ساتھ ہے نہ کہ اصل مال کے ساتھ، تو اصل مال مقرر پر واجب ہو جائے گا۔

قوله: وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ الْع

اتساق کی مثال ثانی: اگر کسی نے اس طرح اقرار کیا ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِّنْ هَذِهِ الْجَارِيَةِ“ کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن کا، یہ سن کر فلاں نے کہا ”لَا اَلْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنِّي لِنِي عَلَيَّكَ اَلْفٌ“ کہ نہیں، باندی تو تیری ہی ہے لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار روپیہ ہے، تو اس صورت میں بھی مقرر پر ایک ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا، کیونکہ یہاں پر لَكِنِّ عطف کیلئے ہے اور کلام میں اتساق اور اتصال موجود ہے اور اتساق کی دونوں شرطیں بھی پائی جاتی ہیں، اور مقرر نے سبب کی نفی کی ہے اصل مال کی نفی نہیں کی اور اصل مال میں دونوں کا اتفاق ہے اس لئے مقرر پر اصل مال لازم ہو جائے گا اور لَكِنِّ کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہوگا۔

قوله: وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدُ الْح

اتساق کی مثال ثالث: اگر کسی نے اپنے قبضے میں موجود غلام کے بارے میں کہا ”هَذَا لِفُلَانٍ اُنِي لِيْزِيدُ“ یعنی غلام فلاں یعنی زید کا ہے زید نے فوراً کہا ”مَا كَانَ لِنِي قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ اٰخَرُ“ یہ غلام میرا نہیں بلکہ فلاں یعنی عمرو کا ہے، پس اگر مقررہ یعنی زید نے ”لَكِنَّهُ لِفُلَانٍ اٰخَرُ“ کا قول اپنے قول ”مَا كَانَ لِنِي قَطُّ“ کے متصلاً بعد کہا تو یہ غلام مقررہ ثانی یعنی عمرو کا ہوگا اور نفی کا تعلق بعد والے اثبات کے ساتھ ہوگا اور ”لَكِنَّهُ لِفُلَانٍ اٰخَرُ“ کا عطف ”مَا كَانَ لِنِي قَطُّ“ پر صحیح ہوگا اور کلام متسق ہوگا، یعنی زید نے ”مَا كَانَ لِنِي قَطُّ“ کہہ کر اپنی ملکیت کی نفی کر دی ہے اور ”لَكِنَّهُ عَمْرُو“ کہہ کر عمرو کیلئے ثابت کر دیا ہے لیکن اگر مقررہ اول یعنی زید نے اپنے کلام میں فصل کیا یعنی ”مَا كَانَ لِنِي قَطُّ“ کہہ کر خاموش ہو گیا پھر کچھ دیر بعد ”لَكِنَّهُ لِفُلَانٍ اُنِي لِعَمْرُو“ کہا تو یہ غلام عمرو کا نہیں ہوگا بلکہ مقررہ اول یعنی قابض کا ہوگا اور زید کا قول ”لَكِنَّهُ لِعَمْرُو“ کے ذریعے عمرو کا ہونا ثابت نہیں ہوگا کیونکہ خاموشی کے ذریعے لَكِنِّ کے مابعد اور ماقبل میں فصل ہو جانے کی وجہ سے عطف صحیح نہیں ہوگا تو غلام مقررہ اول کا ہوگا اور مقررہ اول کا قول اقرار کا رد ہوگا اور جب مقررہ کا یہ کلام مقرر کے اقرار کا رد اور تکذیب ہے تو غلام مقررہ یعنی قابض کا ہوگا اور مقررہ اول کا قول ”لَكِنَّهُ لِفُلَانٍ اٰخَرُ“ ماقبل کے ساتھ متصل اور مرتبط نہیں ہوگا اور یہ مستقل کلام ہوگا اور اس کا مقصد مقررہ ثانی کیلئے قابض کے خلاف ملک کی شہادت دینا ہوگا اور ایک آدمی کی شہادت سے کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی لہذا اس کے قول سے مقررہ ثانی کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اور جب اس کے قول سے مقررہ اول اور مقررہ ثانی کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی تو غلام مقررہ اول قابض کی ملکیت میں رہے گا۔

قوله: وَلَوْ اَنَّ اُمَّةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا الْح

اتساق کی مثال رابع: لَكِنِّ استدراک کیلئے آتا ہے اس کیلئے مصنف نے استدراک کی تین ثبوتی مثالیں بیان کی ہیں اب یہاں سے دو سببی مثالیں ذکر کریں جن میں لَكِنِّ استدراک کیلئے نہیں ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں اگر باندی نے آقا کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کر لیا اور جب آقا کو پتہ چلا تو اس نے کہا ”لَا اُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلَكِنِّي اُجِيزُهُ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ“ کہ میں ایک

سورہم کے بدلے میں نکاح کو جائز نہیں قرار دیتا لیکن ایک سو پچاس کے عوض جائز قرار دیتا ہوں تو باندی کا کیا ہوا نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ مولیٰ کا کلام متعین نہیں ہے اس لئے کہ اساق کیلئے ضروری ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو حالانکہ یہاں اجازت کی نفی اور اس کا اثبات دونوں کا محل ایک ہے، کیونکہ ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ“ کہہ کر پہلے عقد نکاح کی اجازت کی نفی کی گئی تو عقد نکاح نسخ اور باطل ہو گیا اور اس کے بعد ”وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَائَةِ وَخَمْسِينَ“ کہہ کر اسی عقد کو ثابت کیا گیا ہے تو نفی اور اثبات کا محل ایک ہوا تو اساق کی شرط موجود نہیں ہے لہذا یہ استیفاء کیلئے ہوگا اور ”وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَائَةِ وَخَمْسِينَ“ مستقل اور مستأنف کلام ہوگا جس کا ماقبل پر عطف نہیں ہوگا، لہذا اب آقائے اپنے اس قول ”وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَائَةِ وَخَمْسِينَ“ دوسرے مہر سے نکاح جدید کا ایجاب کیا ہے اگر باندی کے شوہر نے اس کو از سر نو قبول کر لیا تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا ورنہ باطل ہو جائے گا کیونکہ صرف مولیٰ کے ایجاب سے تو نکاح منعقد نہیں ہوتا،

اسی معنی اور مطلب کو مصنف نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ مولیٰ کا قول ”لَكِنْ أُجِيزُهُ“ باندی کے منعقد کئے ہوئے نکاح کو رد کرنے کے بعد مولیٰ کی طرف سے از سر نو اثبات اور ایجاب ہے اور جب اس نے ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ“ سے نکاح کو رد کر دیا تو وہ باطل ہو گیا اور ”لَكِنْ أُجِيزُهُ“ سے نئے نکاح کا ایجاب ہوگا اور وہ شوہر کے از سر نو قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

قوله: وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهُ الخ

اتساق کی مثال خامس: اگر باندی کے نکاح کی خبر سننے کے بعد آقائے کہا کہ میں نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا ”وَلَكِنْ أُجِيزُهُ اِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمَائَةِ“ لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں کہ اگر تو میرے لئے ایک سو پچاس کا اضافہ کرے، تو اس کہنے سے بھی باندی کا نکاح نسخ ہو جائے گا اور لیکن کے بعد کا جملہ ماقبل کے جملہ پر عطف نہیں ہو سکتا اور دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان نہیں بن سکتا کیونکہ بیان کی شرط کلام میں اتساق کا پایا جاتا ہے اور یہاں کلام میں اتساق نہیں ہے تو دوسرا جملہ مستأنف اور جملہ مستقل ہوگا اور لیکن استیفاء کیلئے ہوگا جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہوگا لہذا پہلے جملے سے باندی کا نکاح مسترد ہو جائے گا اور دوسرے جملے سے ایک مستقل نکاح کا ایجاب ہوگا جو قبول زوج پر موقوف ہوگا اور دونوں جملوں میں منافات کی وجہ سے دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان نہیں بن سکے گا۔

فَصْلٌ اَوْ لَتَنَاوِلِ أَحَدَ الْمَذْكُورَيْنِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ ”هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا“ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَخَذَهُمَا حُرٌّ

حَتَّى كَانَ لَهُ وَلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ ”وَكُلْتُ بَيْنِي هَذَا الْعَبْدُ هَذَا أَوْ هَذَا“ كَانَ الْوَكِيلُ أَخَذَهُمَا وَيُبَاحُ الْبَيْعُ

لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ أَخَذَهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ إِلَى مَلِكِ الْمُوَكَّلِ لَا يَكُونُ لِلْآخِرِ أَنْ يَبْيَعَهُ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ

بِسُوءَةِ لَهُ ”هَذِهِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ“ طَلَّقْتُ أَحَدَهُ الْأَوَّلَيْنِ وَطَلَّقْتُ الثَّالِثَةَ فِي الْحَالِ لَا نَعْطِفُهَا عَلَى

الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُونُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا قَالَ إِحْدَهُمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ وَعَلَى

هَذَا قَالَ زُفَرٌ إِذَا قَالَ ”لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا“ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ ”لَا أَكْلِمُ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا“ فَلَا

يَخْنَتُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ أَحَدًا الْوَلِيِّينَ وَالثَّالِثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمُ الْوَلَّيْنِ وَحْدَهُ يَخْنَتُ وَلَوْ كَلَّمُ أَحَدًا الْوَلِيِّينَ لَا يَخْنَتُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ "بِعْ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ هَذَا" كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا شَاءَ

ترجمہ

مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل کرنے کیلئے آتا ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا "هَذَا خُرٌ أَوْ هَذَا" یہ آزاد ہے یا یہ تو یہ اس کے قول "أَحَدُهُمَا خُرٌ" کے مرتبہ میں ہوگا حتیٰ کہ اس کے لئے بیان کا اختیار ہوگا، اور اگر کہا کہ میں نے اس غلام کے بیچنے کا وکیل اس شخص کو بنایا ہے یا اس کو، تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے بیچنے کو مباح قرار دیا جائے گا، اور اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے غلام کو بیچ دیا پھر غلام مؤکل کی ملک کی طرف لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے اس کو فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا،

اور اگر خاوند نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں کہا "هَذِهِ طَالِئٌ أَوْ هَذِهِ وَ هَذِهِ" تو پہلی دو میں سے کسی ایک کو طلاق واقع ہو جائے گی اور تیسری کو طلاق اسی وقت پڑ جائے گی اس لئے کہ تیسری کا عطف ان دو میں سے کسی ایک مطلقہ پر ہے، اور خاوند کو اختیار ہوگا ان دو میں سے مطلقہ کے بیان کرنے کا جیسا کہ خاوند نے اگر "أَحَدُهُمَا طَالِئٌ وَ هَذِهِ" کہا اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی شخص نے کہا "لَا أَكُلُّكُمْ هَذَا أَوْ هَذَا وَ هَذَا" تو یہ اس کے قول "لَا أَكُلُّكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ وَ هَذَا" کے مرتبہ میں ہوگا پس اس وقت تک حائث نہیں ہوگا جب تک وہ بات نہ کرے پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے، اور ہمارے نزدیک اگر صرف اول سے کلام کیا تو حائث ہو جائے گا، اور اگر آخری دو میں سے کسی ایک سے کلام کیا تو حائث نہیں ہوگا جب تک کہ ان دونوں کے ساتھ کلام نہ کرے، اور اگر کسی نے کہا "بِعْ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ هَذَا" تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچ دے جائز ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے حروف معانی میں سے اُف کا معنی بیان فرمایا ہے اور اس کے بعد اُف کی مثالیں پیش کی ہیں اور اُف کے معنی پر مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: أَوْ لِنَتَّأُولِ أَحَدَ الْمَذْكُورَيْنِ الْع

اوکا مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے چھپے اوکا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ اوکا مذکورہ دو چیزوں میں سے بغیر تعین کے کسی ایک کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے، یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں بغیر تعین کے کسی ایک کے لئے حکم کو ثابت کرتا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس کے لئے حکم کو ثابت کیا ہے لہذا ایک کو متعین کرنے کا اختیار متکلم کو ہوگا، جیسے "جَاءَ زَيْنٌ أَوْ عَمْرٌو" کہ آنے کا حکم زید اور عمرو میں سے کسی ایک کے لئے ثابت ہے، اب متکلم سے وضاحت طلب کی جائے گی کہ اس کے پاس کون آیا۔

قوله: وَلِهَذَا لَوْ قَالَ "هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا" الخ

او کا احد المذکورین کو شامل ہونا علی سبیل البدل اور علی سبیل العموم

”او“ جو بغیر تعین کے احد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے موضوع ہے کبھی تو علی سبیل البدل اور کبھی علی سبیل العموم ہوتا ہے، علی سبیل البدل کا مطلب یہ ہے تعین سے پہلے حکم معطوف اور معطوف علیہ میں سے ایک کو شامل ہے دونوں کو شامل نہیں، جس طرح تعین کے بعد حکم کسی ایک کے لئے ثابت ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا، ”هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا“ یہ غلام آزاد ہے یا یہ، تو آقا کا یہ کلام ”أَحْذَرُهَا حُرٌّ“ کہنے کی طرح ہوگا، اس لئے مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ کسی ایک کی آزادی کو متعین کرے، مولیٰ کے متعین کرنے سے پہلے دونوں کو آزادی کا حکم شامل نہیں ہوگا بلکہ بغیر تعین کے ایک کو شامل ہوگا جب آقا ایک کو متعین کر دے گا تو آزادی اسی میں منحصر ہو جائے گی۔

اور علی سبیل العموم کا مطلب یہ ہے کہ تعین سے پہلے معطوف علیہ اور معطوف میں سے ہر ایک کو وہ حکم شامل ہوتا ہے لیکن تعین کے بعد وہ حکم کسی ایک کے لئے ثابت ہو جائے گا جیسے ایک شخص نے اپنے غلام کو بیچنے کا وکیل بنانے کیلئے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”وَكُلُّهُمَا يَبْتَئِعُ هَذَا الْعَبْدُ هَذَا أَوْ هَذَا“ میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو بنایا ہے یا اس کو، تو اس صورت میں دونوں میں سے ایک وکیل ہوگا لیکن مولیٰ کے متعین کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنے کا اختیار ہوگا اگر ان دونوں وکیلوں میں سے ایک نے غلام کو بیچ دیا پھر وہی غلام کسی طرح مولیٰ کے پاس لوٹ آیا تو دوسرے وکیل کو پہلی وکالت کی وجہ سے اس غلام کو دوبارہ بیچنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

قوله: وَلَوْ قَالَ لِكُلِّهِمْ بِنْتُوه لَه الخ

او کے معنی پر متفرع ہونے والا مسئلہ

اگر کسی شخص کی تین بیویاں ہوں اور تینوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس نے کہا ”هَذِهِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ وَ هَذِهِ“ تو خاوند نے جن دو بیویوں کی طرف کلمہ او سے اشارہ کیا ہے ان میں سے ایک کو لای علی التعمین طلاق واقع ہو جائے گی، اور خیار تعین خاوند کو ملے گا اور تیسری کو فوراً اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ تیسری بیوی کا عطف کیا گیا ہے حرف واؤ کے ذریعہ کسی ایک مطلقہ پر، تو تیسری بیوی طلاق کے لئے متعین ہے تو اس کو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو میں سے ایک جو مطلقہ ہے خاوند سے اس مطلقہ کا بیان لیا جائے گا اور خاوند کے بیان کی محتاج ہوگی، اور خاوند کا یہ قول ”أَحْذَرُكُمْ طَالِقٌ وَ هَذِهِ“ کہنے کی طرح ہوگا جس طرح اس صورت میں اس تیسری پر فوراً طلاق واقع ہو جاتی ہے اور پہلی دو میں ایک پر لای علی التعمین طلاق واقع ہوتی ہے اسی طرح مذکورہ مثال میں بھی یہی حکم جاری ہوگا۔

قوله: وَعَلَى هَذَا قَالَ زُفَرٌ إِذَا قَالَ "لَا أَكَلِمَ هَذَا أَوْ هَذَا" الخ

صورت مذکورہ میں مسئلہ طلاق پر امام زفرؒ کا قیاس

حضرت امام زفرؒ نے مسئلہ طلاق پر حلف کو قیاس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی ”لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا وَهَذَا“ کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا، تو یہ قسم ”لَا أَكْلِمُ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا“ کے مرتبہ میں ہوگی، قسم کھانے والا پہلے دو میں سے کسی ایک کے ساتھ اور تیسرے کے ساتھ بات کرے گا تو پھر حاث ہوگا ورنہ نہیں، اگر اس نے پہلے دو میں سے ایک سے بات کی یا صرف تیسرے سے بات کو تو وہ حاث نہیں ہوگا، اور ہمارے آئمہ ثلاثہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اگر حالف نے صرف پہلے سے بات کر لی تب بھی حاث ہو جائے گا اور اگر دوسرے اور تیسرے کے ساتھ بات کی تو تب بھی حاث ہو جائے گا، اور اگر صرف دوسرے یا صرف تیسرے سے بات کی تو حاث نہیں ہوگا۔

آئمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ حالف نے جب ”لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا وَهَذَا“ سے قسم کھائی، تو جب اس نے ”لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا“ کہا تو عدم کلام کا حکم بغیر تعیین کے کسی ایک کے لئے ثابت ہوگا کیونکہ کلمہ واحد المذکورین کو شامل ہوتا ہے اور وہ ایک غیر معین ہونے کی وجہ سے نکرہ ہے اور جب نکرہ تحت الٹمی واقع ہو تو عموم کا فائدہ کا دیتا ہے، لہذا عدم کلام کا حکم ہر ایک کو شامل ہوگا گویا اس نے یوں قسم کھائی ”لَا أَكْلِمُ هَذَا وَلَا هَذَا“ پھر جب اس نے کہا ”وَهَذَا“ تو اس نے اس تیسرے کا عطف و اوجع کے ذریعے دوسرے پر کر دیا گویا کہ اس نے یوں کہا ”لَا أَكْلِمُ هَذَا وَلَا هَذَيْنِ“ تو پہلا کیلا عدم کلام کی قسم میں شامل ہے اور آخری دو کا مجموعہ عدم کلام کی قسم میں شامل ہے چنانچہ اگر صرف اول سے بات کی تو حاث ہو جائے گا اور اگر بعد والے دونوں سے کلام کرے گا تو حاث ہوگا اور اگر ان میں سے صرف ایک سے بات کرے گا تو حاث نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کا مسئلہ طلاق پر اس کو قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ ”هَذِهِ طَائِلُ أَوْ هَذِهِ وَ هَذِهِ“ میں کلمہ واحد المذکورین غیر معین کو شامل ہے اور وہ غیر معین اثبات کی جگہ میں ہے اور موضع اثبات میں نکرہ عموم کا فائدہ نہیں دیتا، اور حلف کے مسئلہ میں او کے معنی کی وجہ سے وہ غیر معین نکرہ ہے اور نکرہ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے حلف کے مسئلے کو طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

اور اگر کسی نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”بِعْ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ هَذَا“ کہ اس غلام کو بیچ یا اس کو، تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچ دے کیونکہ مَوَکَل کا یہ کلام انشاء ہے اور کلمہ او انشاء میں استعمال ہو تو وہ تنخیر کے لئے ہوتا ہے لہذا وکیل کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس ایک کو چاہے بیچ دے لیکن جب اس نے کسی ایک غلام کو بیچ دیا تو وہ غلام بیچنے کے لئے متعین ہو جائے گا۔

وَلَوْ دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَانَ تَزَوُّجُهَا عَلَى هَذَا أَوْ عَلَى هَذَا يُحْكَمُ مَهْرُ الْمَثَلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ اللَّفْظَ يَخْتَارُ أَحَدَهُمَا وَالْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمَثَلِ فَيَتَرَجَّحُ مَا يَشَابُهُهُ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا التَّشْهُدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ“ عُلِقَ الْإِتِمَامُ بِأَحَدِهِمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مَهُمَا وَقَدْ شَرَطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْإِتْفَاقِ فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةُ التَّشْهُدِ ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ التَّحْفِ مُوجِبٌ نَفْعٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُورَيْنِ حَتَّى لَوْ قَالَ ”لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا“ يَخْنُكُ إِذَا كَلَّمَ

أَخَذَهُمَا وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاولُ أَحَدُهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ "خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ" وَمِنْ ضَرُورَةِ التَّخْيِيرِ غُمُومُ الْإِبَاحَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ" وَقَدْ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" قِيلَ مَعْنَاهُ حَتَّى يَتُوبَ عَلَيْهِمْ قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ "لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ" يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْأَوَّلَى أَوْ لَا حِينَئِذٍ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ أَوْ لَا بَرَفِي يَمِينِهِ وَبِمُفْلِهِ لَوْ قَالَ "لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دِينِي" يَكُونُ بِمَعْنَى حَتَّى تَقْضِيَ دِينِي

ترجمہ: اگر کسی نے کلمہ او مہر میں داخل کیا اس طرح کہ کسی عورت سے نکاح کیا اس پر یا اس پر، تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل واجب ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس لئے کہ لفظ "او" ان دونوں مہروں میں سے کسی ایک کو شامل ہے اور اصلی واجب مہر مثل ہے تو وہ مقدار رائج ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہو، اور اسی بنا پر ہم احتلاف نے کہا ہے کہ تشہد کا نماز میں پڑھنا رکن نہیں ہے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان "کہ جب تو اس کو کہہ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز مکمل ہوگی" نے نماز کے مکمل ہونے کو ان دونوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک شرط نہیں ہوگا اور قعدہ اخیرہ بالاتفاق شرط ہے پس تشہد کا پڑھنا شرط نہ ہوگا،

پھر یہ کلمہ اونفی کے مقام میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی آدمی نے کہا "لَا أَكَلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا" تو وہ حادث ہو جائے گا جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرے گا، اور "او" اثبات کے مقام میں تخیر کی صفت کے ساتھ مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہوگا جیسے ان کا قول "خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ" یہ لے لیا وہ، اور تخیر کے لوازم میں سے ہے اباحت کا عام ہونا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "پس قسم کا کفارہ دس مسکینوں کو درمیانے درجے کا وہ کھانا کھانا ہے جو تم اپنے اہل کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑا دیتا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرتا ہے، اور کبھی اوجہ کی معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "آپ ﷺ کو ان کے معاملے کا کچھ اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول کر لیں" کہا گیا ہے کہ اس کے معنی "حتیٰ توب علیہم" کے ہیں،

ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی "لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ" تو "او" حتیٰ کے معنی میں ہوگا اگر قسم کھانے والا اوّل پہلے گھر میں داخل ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اوّل دوسرے گھر میں داخل ہو تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا، اور اسی کی مثل ہے کہ اگر اس نے کہا "لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دِينِي" تو یہ "او" حتیٰ تَقْضِي دِينِي کے معنی میں ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے او کے معنی پر متفرع ہونے والے چند مسائل ذکر کئے ہیں پھر او کا مجازی معنی بیان فرمایا ہے کہ اگر او کا حقیقی معنی عطف والا درست نہ ہو تو پھر اوجہ کی معنی میں ہوگا پھر اس پر چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: وَلَوْ دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ الخ

کلمہ اوپر متفرع ہونے والا مسئلہ اولیٰ

اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں حرف او استعمال کیا مثلاً یوں کہا ”تَزَوُّجُكَ عَلٰی هَذَا اُنِّیْ عَلٰی اَلْفِ اَوْ عَلٰی هَذَا اُنِّیْ عَلٰی اَلْفَیْنِ“ کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل دلایا جائے گا یعنی جو مقدار مہر مثل کے قریب ہوگی مہر دلانے میں اس کا فیصلہ کیا جائے گا، اگر عورت کا مہر مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو اس کو ایک ہزار مہر کا ملے گا اور اگر دو ہزار یا دو ہزار سے کم ہو تو مہر دو ہزار ملے گا، اس لئے کہ لفظ او اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے بغیر تعین کے ایک مقدار مہر ہے لیکن وہ مقدار معلوم نہیں ہے اور جب تسمیہ میں جہالت ہو تو مہر مثل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کیونکہ نکاح میں مہر مثل اصل ہے، جیسا کہ بیع میں اصل قیمت ہے اور مہر مثل بھی بضعہ کی قیمت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح میں مہر مثل واجب ہوگا، اور مہر مثل سے مہر مسمیٰ کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب مہر مسمیٰ قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہو اور یہاں پر کلمہ او کی وجہ سے مہر مسمیٰ مجہول ہے اس لئے حکم اصل کی طرف راجع ہوگا اور وہ مہر مثل ہے یا جو مہر مثل کے قریب ہو وہ واجب ہوگا اور وہ مقدار ترجیح پا جائے گی جو مقدار مہر مثل کے مشابہ ہو۔

قوله: وَ عَلٰی هَذَا قُلْنَا اَلْتَّشَهُدُ لَیْسَ بِرُكْنٍ اَلْخ

او کے معنی پر متفرع ہونے والا مسئلہ ثانیہ

اواحد المذکورین کو شامل ہوتا ہے اس پر مصنفؒ نے دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے کہ تشہد کا نماز میں پڑھنا ہمارے علمائے احنافؒ کے نزدیک فرض اور رکن نہیں ہے کیونکہ حضور اکرم ﷺ نے تشہد کی تعلیم دے کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو فرمایا تھا ”اِذَا قُلْتَ اَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ حَمَّتْ صَلَوَتُكَ“ کہ جب تم تشہد پڑھو یا قعدہ میں بیٹھ جاؤ تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی، اس حدیث پاک میں نماز کے مکمل ہونے کو قعدہ اور تشہد میں سے کسی ایک پر معلق کیا ہے کیونکہ درمیان میں کلمہ اولایا گیا ہے کیونکہ اواحد المذکورین کو شامل ہونے کے لئے آتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تشہد اور قعدہ میں سے کوئی ایک فرض ہے دونوں فرض نہ ہوں گے، اور قعدہ اخیرہ کے فرض ہونے میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور جب قعدہ اخیرہ کے فرض ہونے پر سب علماء کا اتفاق ہے تو تشہد کا پڑھنا فرض نہیں ہوگا، اگر تشہد کے پڑھنے کو بھی فرض قرار دیا جائے تو کلمہ او کے مدلول پر عمل نہیں ہوگا، لہذا او کے مدلول پر عمل کے پیش نظر تشہد کو فرض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ واجب کہا جائے گا اور اگر تشہد پڑھنا سہواً چھوٹ جائے تو سجدہ سہواً واجب ہوگا اور اگر سجدہ سہوہ بھی کیا تب بھی نماز مکمل ہو جائے گی کیونکہ نماز کے تمام فرائض مکمل ہو گئے ہیں البتہ ترک واجب کا گناہ ہوگا۔

قوله: ثُمَّ هَذِهِ اَلْكَلِمَةُ فِی مَقَامِ النَّفْيِ اَلْخ

کلمہ او کا مقام نفی میں ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرنا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ او مقام نفی میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی کو ثابت کرتا ہے کیونکہ او احد المذکورین کے لئے آتا ہے اور احد المذکورین غیر معین ہونے کی وجہ سے مکرہ ہے اور مکرہ جب نفی کے تحت واقع ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے مذکورہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کی نفی ہو جائے گی، چنانچہ اگر کسی شخص نے ”لَا أَكَلِمَ هَذَا أَوْ هَذَا“ کہا، کہ میں اس سے کلام نہیں کروں گا یا اس سے تو عدم کلام کا حکم دونوں کے لئے ثابت ہوگا ان میں سے کسی ایک سے بات کی تو وہ حادث ہو جائے گا۔

قوله: وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا الْع

کلمہ او کا مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ او مقام اثبات میں صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اور اس فرد کو متعین کرنے کا اختیار مخاطب کو ہوگا جیسے ”خُذْ هَذَا أَوْ ذَاكَ“ یہ لے لو یا وہ، تو مخاطب کو کسی ایک کے لینے کا اختیار ہوگا، لیکن او تخیر کے لئے اس وقت ہوگا کہ جب وہ کلام انشاء کی قبیل سے ہو، اگر وہ کلام اخبار کی قبیل سے ہو تو کلمہ او تخیر کا فائدہ نہیں دے گا، جیسا کہ پہلے نذر چکا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور کہا ”زَوِّجْتُكَ عَلَى أَلْفٍ أَوْ أَلْفَيْنِ“ اور عورت نے قبول کر لیا تو خاوند کو مہر کی ایک مقدار متعین کرنے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ مہر مثل کو فیصل بتایا جائے گا۔

قوله: وَمِنْ صَرْفَةِ التَّخْيِيرِ عُمُومُ الْإِبَاحَةِ الْع

تخیر کے لئے عموم اباحت کا لازم ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں تخیر کے لئے عموم اباحت لازم ہے کہ جب او مقام انشاء میں تخیر کے لئے آتا ہے تو یہ تخیر اس وقت ہوگی کہ جب مخاطب کے لئے دو امور میں سے ہر ایک کا کرنا مباح ہو جیسے کفارہ قسم میں اللہ تعالیٰ نے کلمہ او کے ساتھ تین چیزوں کو بیان فرمایا ہے، جیسے رب العزت کا ارشاد ہے، ”فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْ سِتْرًا مِمَّا تَطْغَمُونَ أَوْ كِسْفُ ثَمَرٍ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کفارہ قسم میں کلمہ او کے ساتھ تین چیزوں کو بیان فرمایا ہے ایک دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، دوم دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا، سوم ایک غلام کا آزاد کرنا، ان تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی کفارہ ادا کیا تو کفارہ ادا ہو جائے گا، اور اگر حادث تینوں کفارے ادا کرے تب بھی کفارہ ادا ہو جائے گا لیکن ایک نوع کے ذریعہ کفارہ ادا ہوگا اور باقی دونوں انواع کا نقلی صدقہ کا ثواب ملے گا۔

اعتراض: اگر اعتراض کیا جائے کہ کلمہ او انشاء میں تخیر کا فائدہ دیتا ہے ”فَكَفَّارَتُهُ الْع“ یہ خبر ہے اور خبر میں کلمہ او تخیر کا فائدہ نہیں دیتا تو

اس آیت میں کلمہ او تخیر کا فائدہ کس طرح دے گا؟

جواب: یہ خبر امر کے معنی میں ہے اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ”فَلْيُكَفِّرْ أَحَدُ هَذِهِ الْأُمُورِ“ کہ ان امور میں سے ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرو، لہذا یہ انشاء کی قبیل میں سے ہو گیا اور انشاء میں او تخیر کیلئے آتا ہے۔

قوله: وَقَدْ يَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى الْغ

کلمہ او کا مجازاً حتی کے معنی میں استعمال ہونا

یہاں سے صاحب اصول الشاشی فرماتے ہیں کہ کلمہ او کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر او کا حقیقی معنی عطف والا درست نہ ہو تو پھر او مجازاً حتی کے معنی میں استعمال ہوگا، جیسے رب العزت کا ارشاد ”لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ“ کہ آپ ﷺ کو ان کے لئے بددعا کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائیں، اس آیت میں او کا حقیقی معنی عطف والا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اگر ”أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ“ کا عطف ”شَيْءٌ“ پر کریں تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ”شَيْءٌ“ اسم ہے اور ”يَتُوبُ“ فعل ہے اور فعل کا عطف اسم پر صحیح نہیں ہوتا، اور اگر اس کا عطف ”لَيْسَ“ پر کریں تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ ”لَيْسَ“ ماضی ہے اور ”يَتُوبُ“ مضارع ہے اور مضارع کا عطف ماضی پر بھی صحیح نہیں ہوتا،

اور جب عطف دونوں صورتوں میں ناجائز ہے تو او کا حقیقی معنی عطف والا مستحذر ہوا تو پھر ”او“ مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا اور جس محل میں او استعمال ہوا ہے یہ محل غایت کے معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہذا کلمہ ”او“ حتی کے معنی میں ہوگا تو ”أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ“ یہ ”حَتَّى يَتُوبَ عَلَيْهِمْ“ کے معنی میں ہوگا،

اسی طرح کلمہ او کے حتی کے معنی میں ہونے پر ہمارے احناف نے مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی ”لَا أَذْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَذْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ“ تو یہاں پر او حتی کے معنی میں ہوگا کیونکہ ”او“ کا حقیقی معنی مستحذر ہے اس لئے کہ ”او“ کا ماقبل منفی اور اس کا مابعد مثبت ہے اور کلام مثبت کا عطف کلام منفی پر نہیں ہوتا اور او یہاں پر معنی مجازی یعنی غایت کے معنی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہذا او حتی کے معنی میں ہوگا اور اس کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہوں، یعنی دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوں گا اس کے بعد پہلے گھر میں داخل ہوں گا،

اگر وہ شخص اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا تو قسم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے حاث ہو جائے گا، اور اگر وہ پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا تو قسم کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے حاث نہیں ہوگا،

اسی طرح کسی نے کہا ”لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَفْخِضَنِي ذِينِي“ تو یہ بھی ”حَتَّى تَفْخِضَنِي ذِينِي“ کے معنی میں ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ میں تجھ سے جدا نہیں ہوں گا یہاں تک کہ تو میرا دین ادا کر دے یعنی میرے جدا ہونے کی انتہاء یہ ہے کہ تو میرا قرضہ ادا کر دے، اگر کہنے والے نے قسم کھا

کر یہ بات کہی اور قرض وصول کرنے کے بعد اس سے جدا ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور قسم میں حادث نہ ہوگا، اور اگر قرض وصول کرنے سے پہلے جدا ہو گیا تو حادث ہو جائے گا کیونکہ جدا ہونے کی انتہاء قرض کی وصولی پر نہیں ہوتی۔

فَصَلِّ حَتَّى لِلْغَايَةِ كَالْيَ إِذَا كَانَ مَاقَبِلَهَا قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهُ كَأَنَّ الْكَلِمَةَ
عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ "عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى يَشْفَعِ فَلَانٌ أَوْ حَتَّى تَصْنِيع
أَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ" كَأَنَّ الْكَلِمَةَ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ
يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةَ فَلَانٍ وَأَمْثَالَهَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوْ اِمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حَيْثُ
وَلَوْ خَلَفَ "لَا يُفَارِقُ غَرِيمَةَ حَتَّى يَقْضِيَهُ دَيْنَهُ" فَفَارَقَهُ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حَيْثُ إِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ
بِالْحَقِيقَةِ لِمَنْعٍ كَالْعَزْفِ كَمَا لَوْ خَلَفَ أَنْ يُضْرِبَهُ حَتَّى يَمُوتَ أَوْ حَتَّى يَقْتُلَهُ حُمَلٌ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيدِ
بِإِعْتِبَارِ الْعَزْفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلَحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخِرُ
جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ "عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّى تُغْدِيَنِي" فَأَتَاهُ
فَلَمْ يُغْدِهِ لَا يَحْتَدُّ لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا يَصْلُحُ غَايَةً لِلْإِتْيَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ إِلَى زِيَادَةِ الْإِتْيَانِ وَصَلَحَ جَزَاءً فَيُحْمَلُ
عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُونُ بِمَعْنَى لَا مَكْنَ فَصَارَ كَمَا لَوْ قَالَ "إِنْ لَمْ أَتِكَ إِيَّتَانَا جَزَاءُ التَّغْدِيَةِ" وَإِذَا تَعَذَّرَ هَذَا
بِأَنْ لَا يَصْلُحَ الْآخِرُ جَزَاءً لِلأَوَّلِ حُمَلٌ عَلَى الْعُطْفِ الْمَخْصُصِ مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ "عَبْدِي حُرٌّ إِنْ
لَمْ أَتِكَ حَتَّى أَتَغْدِيَ عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِي حَتَّى تَغْدِيَ عِنْدِي الْيَوْمَ" فَأَتَاهُ فَلَمْ يَتَغَدَّ عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ
الْيَوْمِ حَيْثُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُصْنِفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفُعْلَيْنِ إِلَى ذَاتِ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ جَزَاءً
لِفِعْلِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعُطْفِ الْمَخْصُصِ فَيَكُونُ الْمَجْمُوعُ شَرْطًا لِلْبَرِّ

ترجمہ: "الی" کی طرح غایت کے لئے آتا ہے پس جب حتی کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا مابعد اس امتداد کی غایت

بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتی اپنے معنی حقیقی کے ساتھ عامل ہوگا، اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مولیٰ نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں آدمی سفارش کرے یا یہاں تک کہ تو چہیے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے فریاد کرے یا یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے، تو کلمہ حتی اپنے معنی حقیقی کے ساتھ عامل ہوگا اس لئے کہ تکرار کے ساتھ مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے، اور فلاں آدمی کی سفارش اور اس جیسے دوسرے افعال ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں پس اگر قسم کھانے والا غایت سے پہلے ہی مارنے سے رک گیا تو حادث ہو جائے گا، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مدیون سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کو اس کا قرض ادا کر دے پس حالف قرض ادا کرنے سے پہلے ہی اس سے جدا ہو گیا تو حالف حادث ہو جائے گا، پس جب حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو جائے کسی مانع کی وجہ سے جیسے عرف، جیسا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر دے تو اس کو شدید مار پر محمول کیا جائے گا عرف

کے اعتبار کی وجہ سے، اور اگر حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اول سبب اور آخر جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتیٰ کو جزاء پر محمول کیا جائے گا،

اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب آقا نے دوسرے آدمی سے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے، پھر آقا اس کے پاس آیا مگر اس نے اسے صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو آقا حانث نہ ہو گا اس لئے کہ صبح کا کھانا آنے کی غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ تو زیادہ آنے کا سبب بنتا ہے اور صبح کا کھانا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو کھانے کو جزاء پر محمول کیا جائے گا، اور حتیٰ "لام کی" کے معنی میں ہو گا پس ایسا ہو گیا کہ جیسے اس نے کہا ہو اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء صبح کا کھانا ہو،

اور جب یہ معذور ہو جائے اس طرح حتیٰ کا مابعد ماقبل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب آقا نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ آج میں صبح تیرے پاس کھانا کھاؤں، یا اگر تو میرے پاس نہ آئے یہاں تک کہ تو آج میرے پاس صبح کا کھانا کھائے، پس آقا اس کے پاس آیا لیکن اس دن میں اس کے پاس صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا اور یہ جزاء کے لئے نہ ہونا اس لئے ہے کہ جب دو فعلوں میں سے ایک کی اضافت ایک ہی ذات کی طرف کی گئی ہو تو ایک ہی ذات کا فعل اسی کے فعل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس دونوں فعلوں کا پایا جانا قسم پوری ہونے کی شرط ہو گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حروف معانی میں سے حرف حتیٰ کا معنی بیان فرمایا ہے اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: حَتَّىٰ لِلْغَايَةِ كَالِیَ فَلَاذَا كَانَ مَاقْبَلُهَا النِّح

حتیٰ کا غایت کیلئے آنا

یہاں سے مصنف حروف معانی میں سے ساتویں حرف حتیٰ کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ جس طرح کلمہ الی غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح حتیٰ بھی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت اس چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کے پاس جا کر کوئی چیز ختم ہو جائے اور جس چیز کی انتہاء ہو اسے مغیا کہا جاتا ہے، اور غایت حتیٰ کے بعد آتی ہے اور حتیٰ سے پہلے مغیا ہوتا ہے، مصنف نے غایت کے معنی کے لئے دو شرطیں ذکر کی ہیں۔

شرط اول: یہ ہے کہ حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو یعنی حتیٰ سے پہلے ایسی چیز ہو جو حتیٰ کے بعد والی چیز تک پہنچ سکے۔

شرط ثانی: یہ ہے کہ حتیٰ کا مابعد ماقبل کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی حتیٰ کے بعد ایسی چیز ہو جو حتیٰ سے پہلے والی چیز کے حکم کو ختم کر دے،

جب یہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو حتی حقیقی معنی غایت کے لئے ہوگا لیکن اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں یا ان میں سے ایک نہ پائی جائے تو پھر حتی غایت کے لئے نہ ہوگا، غایت کے معنی کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ نے ذکر کی ہے کہ جب کسی آدمی نے یوں کہا ”غَبْدُوْنیْ حُرُّ اِنْ لَّمْ اَصْبِرْ بِكَ حَتّٰی یَنْصَفَ فَلَآئِیْ“ کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے، یا اس طرح کہا ”غَبْدُوْنیْ حُرُّ حَتّٰی تَصْنِیْعَ“ کہ میرا غلام آزاد ہے یہاں تک کہ تو چیخے، یا یوں کہا، ”حَتّٰی تَفْشَکَیْ بَیْنَ یَدَیْ“ یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے، یا یوں کہا، ”حَتّٰی یَدْخُلَ اللَّیْلُ“ یہاں تک کہ رات داخل ہو جائے،

ان چاروں مثالوں میں حتی اپنے حقیقی معنی غایت کے لئے ہے اور دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں وہ اس طرح کہ حتی کا ماقبل فعل ضرب یعنی بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی فلاں کا سفارش کرنا، مضروب کا چیخنا پکارنا، مضروب کا خلاصی کی درخواست کرنا اور رات کا داخل ہونا، یہ تمام چیزیں ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز پیش آنے کے وقت مارنے والے کو اگر رحم آجاتا ہے اور وہ مارنا چھوڑ دیتا ہے، اور اگر ان مذکورہ مثالوں میں حالف غایت سے پہلے ہی رک گیا اور مارنا پہلے ہی چھوڑ دیا تو وہ حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر حالف نے فلاں کی سفارش تک مار کو جاری رکھا، اسی طرح دوسری مثالیں بھی سمجھ لیں تو حالف قسم پوری کرنے والا ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی ”لَا یُفَارِیْ غَرِیْمَةً حَتّٰی یَقْضِیَہُ ذِیْنَةً“ کہ وہ اپنے مقروض سے جدا نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ اس کا دین ادا کر دے، اگر حالف ادا دین سے پہلے ہی مدیون سے جدا ہو گیا، تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس مثال میں عدم مفارقت یعنی اس کے ساتھ لگا رہنا جدا نہ ہونا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی دین کا ادا کرنا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا یہاں بھی حتی غایت کیلئے ہوگا، لہذا اگر حالف ادا دین تک اس کے ساتھ لگا رہا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی، اگر غایت یعنی ادا دین سے پہلے ہی اس سے جدا ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ عدم مفارقت کی انتہاء ادا دین پر نہیں ہوئی۔

قوله: فَإِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ الْع

حتی کے حقیقی معنی غایت کے مستعذر ہونے کی صورت میں معنی حقیقی کا ترک

اگر عرف وغیرہ کسی مانع کی وجہ سے حتی کا معنی حقیقی میں مستعمل ہوتا مستعذر ہو تو معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا تو معنی مجازی مراد ہوں گے جیسے اگر کسی نے قسم کھائی ”اَنْ مَّضِرِّبَہُ حَتّٰی یَمُوتَ اَوْ حَتّٰی یَقْتُلَہُ“ کہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر دے، تو اس مثال میں اگر حتی کا ماقبل فعل ضرب امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی موت غایت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے کہ جب کوئی آدمی مر جائے یا قتل ہو جائے تو آدمی اپنی مار کو ختم کر دیتا ہے، لیکن عرف کی وجہ سے حتی کو غایت پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ضرب شدید پر محمول کیا جائے گا کیونکہ اگر کوئی آدمی اس طرح کی قسم کھائے تو موت اور قتل سے عرف میں ضرب شدید مراد ہوتی ہے، لہذا اگر حالف نے ضرب شدید کے ساتھ مارا اور اس کے مرجانے اور قتل ہو جانے سے پہلے ہی مار ختم کر دی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا، لیکن اگر حالف نے دو چار کے مار کر چھوڑ دیا تو پھر حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کے مارنے کی انتہاء ضرب شدید پر نہیں ہوئی۔

قوله: وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ الْخ

حتی کا سبب کیلئے مستعمل ہونا اور اس کے مابعد کا جزاء پر محمول ہونا

یہاں سے مصنف حقیقی کا دوسرا معنی اور اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ جب حتی کا ماقبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یعنی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا ان میں سے کوئی ایک شرط موجود نہ ہو بلکہ حتی کا ماقبل سبب بننے کی صلاحیت اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو پھر حتی غایت کے لئے نہیں ہوگا بلکہ حتی کے مابعد کو جزاء پر محمول کیا جائے گا، اور خود حتی لام کی کے معنی میں ہوگا، اور حتی کے مابعد کو اس وجہ سے جزاء پر محمول کیا گیا ہے کہ غایت اور جزاء کے درمیان مناسبت بھی پائی جاتی ہے وہ اس طرح کہ جس طرح مغیا غایت پر جا کر ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح شرط اور سبب بھی جزاء پر جا کر ختم ہو جاتی ہے اس کی مثال حضرت امام محمد کا قول ہے جو انہوں نے زیادات میں فرمایا ہے اگر مولیٰ نے کسی شخص سے کہا ”عَبْدِي خُذْ اِنْ لَمْ اِيْكَ حَتّٰى تُغْذِيْنِيْ“ کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے، پس مولیٰ اس کے پاس آیا مگر اس نے مولیٰ کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو آقا حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مثال میں حتی غایت کیلئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حتی کا ماقبل جو فضل اتیان ہے یہ امتداد کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ جوں ہی وہ پہنچا تو آنا ختم ہو گیا اور حتی کا مابعد تغذیہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ کوئی آدمی دوسرے کو صبح کا کھانا کھلائے تو آنا چھوڑ دے ایسا نہیں ہوتا یعنی آنے کی انتہاء کھانے پر نہیں ہو سکتی بلکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے اور بار بار آنے کا باعث بنتا ہے جس کی وجہ سے آنا، جانا زیادہ ہوتا ہے لہذا حتی کا ماقبل امتداد کا احتمال نہیں رکھتا اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا حتی غایت کیلئے نہ ہوگا، اور تغذیہ چونکہ اتیان کی جزاء بن سکتا ہے اس لئے اس کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اور یہاں پر حتی لام کی کے معنی میں ہوگا اور جس طرح لام کی کا ماقبل مابعد کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح فضل اتیان کھانے کا سبب ہوگا تو مطلب ہوگا اگر میں نہ آؤں ایسا آنا جس کی جزاء تغذیہ ہو تو میرا غلام آزاد ہے، پس مولیٰ نے آنے کے بعد جب اس نے مولیٰ کو کھانا نہیں کھلایا تو اتیان تو پایا گیا لیکن ایسا آنا نہیں پایا گیا جس کی جزاء تغذیہ ہو، اور جب ایسا آنا نہیں پایا گیا تو حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب حانث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو مولیٰ حانث نہیں ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا، لیکن اگر مولیٰ مخاطب کے پاس آیا ہی نہیں تو وہ حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ قسم پوری نہیں ہوئی۔

قوله: وَإِذَا تَغَذَّرَ هَذَا بَأَنَّ لَا يَصْلُحُ الْأَخْرَج

حتی کا عطف کے لئے استعمال ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر حتی کو غایت اور جزاء پر محمول کرنا محذور ہو تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، یعنی حتی کا ماقبل سبب

اور حتیٰ کا مابعد جزاء اور غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا اور اس صورت میں حتیٰ فاء یا ثم کے معنی میں ہوگا، کیونکہ فاء اور ثم تعقیب کے لئے آتے ہیں اور تعقیب کا معنی غایت اور جزاء کے معنی کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے، کیونکہ غایت اور جزاء مغیا اور سبب کے بعد ہی آتے ہیں تو حتیٰ غایت اور جزاء کے معنی میں محذور ہونے کی صورت میں حتیٰ کو فاء یا ثم کے معنی پر محمول کیا جائے گا،

اس کی مثال حضرت امام محمد کا یہ قول ہے کہ مولیٰ نے کہا ”عَنْبَدِي خُرُّ اِنْ لَمْ اَيْتِكَ حَتَّى اتَغَذَى عَنْكَ الْيَوْمَ“ کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس صبح کا کھانا آج ہی نہ کھاؤں، یا یوں کہے ”عَنْبَدِي خُرُّ اِنْ لَمْ تَاْتِنِي حَتَّى تَغْذِيَ عَنِّي الْيَوْمَ“ کہ اگر تو میرے پاس نہ آئے پھر آ کر میرے پاس آج ہی صبح کا کھانا نہ کھائے تو میرا غلام آزاد ہے،

ان دونوں مثالوں میں حتیٰ عطف کے لئے ہے اس کو جزاء اور غایت کے معنی پر محمول کرنا محذور ہے اس لئے کہ حتیٰ کا ماقبل اور مابعد فعل کی نسبت ایک ہی فاعل کی طرف کی گئی ہے پہلی مثال میں دونوں فعل متکلم کی طرف منسوب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں فعل مخاطب کی طرف منسوب ہیں اور ایک آدمی کا فعل اسی کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ پہلی مثال میں کہ متکلم کے آنے کی جزاء خود متکلم کی تعدی ہو اور دوسری مثال میں مخاطب کے آنے کی جزاء خود مخاطب کی تعدی ہو اور جب ایسا نہیں ہو سکتا تو ان دونوں مثالوں میں جزاء کے معنی محذور ہونے کی وجہ سے حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر آج میں تیرے پاس نہ آؤں پھر تیرے پاس کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے چنانچہ متکلم کا آنا اور کھانا کھانا دونوں کا مجموعہ قسم کے پورا ہونے کے لئے شرط ہوگا، لہذا اگر متکلم اس کے پاس آئے اور کھانا بھی کھائے تو پھر متکلم کی قسم پوری ہو جائے گی اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، اور اگر متکلم نہیں آیا یا آیا تو ہے مگر کھانا نہیں کھایا تو ان دونوں صورتوں میں متکلم حاث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

فَصْلٌ إِلَى لَانْتِهَاءِ الْغَايَةِ ثُمَّ هُوَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيدُ مَعْنَى اِمْتِدَادِ الْحُكْمِ وَ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ يُفِيدُ مَعْنَى اِلِسْقَاطِ فَإِنْ افَادَ اِلِمْتِدَادَ لَا تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِي الْحُكْمِ وَإِنْ افَادَ اِلِسْقَاطَ تَدْخُلُ نَظِيرُ الْأَوَّلِ ”اِسْتَحْرَيْتُ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذَا الْخَائِطِ“ لَا تَدْخُلُ الْخَائِطُ فِي الْبَيْعِ وَ نَظِيرُ الثَّانِي بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبِمَثْلِهِ لَوْ خَلَفْتَ ”لَا أَكَلِمَ فَلَانَا إِلَى شَهْرٍ“ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ وَقَدْ افَادَ فَائِدَةَ اِلِسْقَاطِ هَهُنَا وَعَلَى هَذَا قُلْنَا اَلْوَرَقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”إِلَى الْمَرَاقِ“ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَى هَهُنَا لِلِإِسْقَاطِ فَإِنَّهُ لَوْ لَا هَا لَا اسْتَوْعَبَتْ الْوُطَيْفَةَ جَمِيعَ الْيَدِ وَلِهَذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ إِلَى فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السَّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ“ تُفِيدُ فَائِدَةَ اِلِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ وَقَدْ تُفِيدُ كَلِمَةَ إِلَى تَاخِيرَ الْحُكْمِ إِلَى الْغَايَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ ”أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ“ وَلَا بَيَّةَ لَهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ فِي الْخَالِ عِنْدَنَا جَلَا فَا لِمَرَّةٍ“ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ وَ اِلِسْقَاطِ شَرْعًا وَ الطَّلَاقِ يَحْتَمِلُ التَّأخِيرَ بِالتَّغْلِيْقِ فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ

ترجمہ: کلمہ الی مسافت کی انتہاء کے لئے آتا ہے پھر وہ بعض صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا

فائدہ دیتا ہے پس اگر اس نے امتداد حکم کا فائدہ دیا تو غایت حکم میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر اس نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا تو غایت حکم میں داخل ہوگی، پہلے معنی کی نظیر ”إِشْتَرَيْتَ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذَا الْحَافِظِ“ کہ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا، تو دیوار بیچ میں داخل نہ ہوگی، اور دوسرے معنی کی نظیر ”بَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ إِلَى خَلْفَةِ أَهْلَامٍ“ کہ اس نے تین دن کی شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا، اور اسی کی مثل اگر اس نے قسم کھائی کہ میں غلاں سے ایک مہینہ تک کلام نہیں کروں گا تو مہینہ بات نہ کرنے کے حکم میں داخل ہوگا اور یہاں کلمہ الی نے اسقاط حکم کا فائدہ دیا ہے،

اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ کہیاں اور غنہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”إِلَى الْمَوَاقِفِ“ میں دھونے کے حکم کے تحت داخل ہیں کیونکہ یہاں کلمہ الی اسقاط حکم کے معنی میں ہے اس لئے کہ اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو وظیفہ غسل پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا ہے کہ گھٹنا ستر میں سے ہے حضور اکرم ﷺ کے فرمان ”عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ“ میں کلمہ الی اسقاط کا معنی دیتا ہے لہذا رکبہ ستر کے حکم میں داخل ہوگا،

اور کبھی کلمہ الی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ إِلَيَّ شَهْدٌ“ اور اس کہنے سے اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی، برخلاف حضرت امام زفرؒ کے اس لئے کہ شہر کا ذکر حکم اور اسقاط حکم کی شرعا ملاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہذا الی کو تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے حروف معانی میں سے آٹھویں کلمہ الی کے معنی کو بیان فرمایا ہے اور مثالیں بیان

فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: إِلَى لَا نَهْيًا، الْغَايَةَ الَّتِي

کلمہ الی کا مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کیلئے مستعمل ہونا

مصنفؒ حروف عاطفہ کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے حروف معانی میں سے الی، علی، فی اور باء کو بیان فرما رہے ہیں جو عطف کے لئے استعمال نہیں بلکہ صرف حرف جر کے طور پر استعمال ہوتے ہیں اور مصنفؒ نے حروف عاطفہ کو پہلے ذکر کیا کیونکہ یہ اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور ان کا استعمال کثیر ہے اور حروف جارہ کو بعد میں ذکر کیا کیونکہ یہ صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور ان کا استعمال قلیل ہے،

اب مصنفؒ کلمہ الی کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ کلمہ الی مسافت کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور مصنفؒ کی عبارت میں غایت مسافت کے معنی میں ہے جیسے ”يَسْزُكُ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَى الْكُوفَةِ“ اب اس مثال میں الی نے چلنے کی انتہاء کو بیان کیا ہے کہ میرے چلنے کی انتہاء کوفہ پر ہوگی اور کلمہ الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے،

امتداد حکم کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الی نے اپنے ماقبل حکم کو اپنے مابعد تک لمبا کیا ہے اگر غایت نہ ہوتی تو حکم اس غایت سے پیچھے رہ جاتا لیکن غایت نے آکر ماقبل والے حکم کو اپنے تک کھینچ لیا ہے، اور اسقاط حکم کا مطلب یہ ہے کہ الی نے غایت کے علاوہ کو ساقط کرنے کا فائدہ دیا ہے تو خود غایت حکم میں داخل ہوگی اور اس کے علاوہ حکم سے ساقط ہو جائے گا، اگر کلمہ الی امتداد حکم کا فائدہ دے تو غایت، مغیا میں داخل نہیں ہوگی، جیسے ایک آدمی نے کہا ”اِسْتَقْرَئْتَ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذَا الْخَائِطِ“ کہ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا تو دیوار بیچ میں داخل نہ ہوگی، کیونکہ کلمہ الی نے حکم بیچ کو کھینچ کر دیوار تک پہنچایا ہے اور امتداد حکم میں غایت، مغیا کے داخل نہیں ہوتی لہذا دیوار شراء میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر کلمہ الی اسقاط حکم کا فائدہ دے تو غایت، مغیا میں داخل ہوگی جیسے کسی آدمی نے کہا ”بَعْتُ بِشَرْطِ الْخَيْارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ“ کہ میں نے فروخت کیا شرط خیار کے ساتھ تین دن تک، تو تینوں دن خیار شرط میں داخل ہوں گے اور ثلاثہ ایام کی غایت نے تین دن کے علاوہ کو ساقط کر دیا ہے،

مصنف فرماتے ہیں کہ غایت اسقاط کی دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے قسم کھائی ”وَاللّٰهُ لَا أَكَلِمَ فُلَانًا إِلَى شَهْرٍ“ کہ اللہ کی قسم میں فلاں آدمی کے ساتھ ایک ماہ تک بات نہیں کروں گا، تو یہاں پر کلمہ الی نے اسقاط کا فائدہ دیا ہے اگر الی شھر غایت نہ ہوتا تو عدم کلام کی قسم ایک ماہ سے زیادہ مدت کو شامل ہوتی لیکن شھر کی غایت نے ماوراء شھر کو ساقط کر دیا ہے اور شھر خود مغیا میں داخل ہوگا۔

قوله: وَقَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الْمَوْفَىٰ وَالْكَفْبُ دَاخِلَانِ الْع

اسقاط غایت کے معنی پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں الی چونکہ ماوراء غایت کو ساقط کرنا فائدہ دیتا ہے تو اسقاط غایت کے معنی پر ہم نے مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ”فَاعْبَسُوا وَجُوهَكُمْ وَأَبْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَافْسَحُوا بَرُوسَكُمْ وَأَزْجُلَكُمْ إِلَى الْكَفْبَيْنِ“ میں مرفق اور کعبین دھونے کے حکم میں داخل ہیں، کیونکہ اس آیت میں کلمہ الی اسقاط کیلئے ہے اگر کلمہ الی نہ ہوتا تو دھونے کا حکم پورے ہاتھ اور پورے پاؤں کو گھیر لیتا کیونکہ یہ کا اطلاق انگلیوں کے پودوں سے لیکر بغل تک ہوتا ہے، اور رجل کا اطلاق پاؤں کے تلوے سے لیکر ران تک کے حصے پر ہوتا ہے اور کلمہ الی نے دھونے کا حکم ماوراء غایت سے ساقط کر دیا ہے اور ”إِلَى الْمَرَافِقِ“ نے ہاتھوں میں کہیں سے لوہے کا حصہ دھونے سے ساقط کر دیا ہے اور ”إِلَى الْكَفْبَيْنِ“ نے پاؤں سے نگوں سے اوپر کا حصہ دھونے سے ساقط کر دیا ہے لہذا مرفق اور کعبین دونوں دھونے کے حکم میں داخل ہو گئے،

مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ الی اسقاط ماوراء الغایۃ کے لئے ہوتا ہے تو غایت، مغیا میں داخل ہوتی ہے اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”عَوْدَةُ الرَّجُلِ مَا تَخَتِ السُّرَّةُ إِلَى الرُّكْبَةِ“ میں کلمہ الی اسقاط کے لئے ہے لہذا کہہ ستر میں داخل ہوگا کیونکہ کلمہ الی نے ماوراء کہہ ستر ہونے سے خارج کر دیا ہے تو کہہ ستر میں داخل ہوگا اور اس کا چھپانا فرض ہوگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کہہ ستر میں داخل نہیں ہے۔

قوله: وَقَدْ تُفِيدُ كَلِمَةُ إِلَى تَاخِيرِ الْحُكْمِ الْع

کلمہ الی کا حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دینا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کلمہ الی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے مگر یہ اس وقت معنی دے گا جب الی زمانے پر داخل ہو، اور حکم کی تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ متعین اور موجب کے پائے جانے کے باوجود حکم ثابت نہ ہو بلکہ غایت کے پائے جانے کے بعد حکم ثابت ہو لیکن اگر غایت نہ ہوتی تو حکم فی الحال ثابت ہو جاتا جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”اَنْتِ طَالِيْ اِلٰی شَهْرٍ“ اور اس نے کوئی نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ ایک ماہ کے بعد ہوگی اور اگر اس نے فی الحال طلاق واقع کرنے کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور ”الی شہر“ کی غایت لغو ہو جائے گی،

لیکن حضرت امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، حضرت امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی شی کی تاخیر اس شی کے اصل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے لہذا تاخیر طلاق سے اصل طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق ثابت ہونے سے واقع ہو جائے گی اور ”الی شہر“ کی قید لغو ہو جائے گی،

مصنف ”لَا نَزَكَرَ الشَّهْرُ“ سے احناف کے آئمہ ثلاثہ کی دلیل بیان فرما رہے ہیں کہ شہر شریعت میں امتداد حکم کی نہ صلاحیت رکھتا ہے اور نہ اسقاط حکم کی، اس لئے شرعاً طلاق کا حکم لمبا نہیں ہوتا بلکہ جس وقت طلاق دی جائے اسی وقت ہو جاتی ہے اور ماوراء کو ساقط کرنے کے لئے اس وقت آئے گا جب طلاق میں امتداد کی صلاحیت ہو اور ”الی شہر“ کی غایت امتداد اور اسقاط کے لئے نہیں ہو سکتی تو الی تاخیر حکم کے لئے ہوگا اس لئے طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو طلاق کو تعلیق کے ذریعے تاخیر کے معنی پر محمول کیا جائے گا تاکہ ”الی شہر“ کی غایت لغو نہ ہو جائے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے طلاق کو تاخیر پر محمول کیا جائے گا تو ”اَنْتِ طَالِيْ اِلٰی شَهْرٍ“ کا معنی ہوگا ”اَنْتِ طَالِيْ مُؤَخَّرًا اِلٰی شَهْرٍ“ کہ تجھ کو ایک ماہ کے بعد طلاق ہے تو ایک ماہ گزرنے کے بعد عورت کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

فَصْلٌ كَلِمَةُ عَلَى لِلْإِلْزَامِ وَأَصْلُهُ لَا فَاذَةٌ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعْلَى وَلِهَذَا لَوْ قَالَ "إِفْلَانٍ عَلَى أَلْفٍ"

يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِي أَوْ مَعِيَ أَوْ قَبْلِي وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحَضِي "أَمْنُونِي عَلَى عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحَضِي" فَفَعَلْنَا فَالْعَشْرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّغْيِينِ لَهُ وَلَوْ قَالَ "أَمْنُونِي وَ عَشْرَةٌ أَوْ فَعَشْرَةٌ أَوْ ثَمَّ عَشْرَةٌ" فَفَعَلْنَا فَكَذَلِكَ وَخِيَارُ التَّغْيِينِ لِلْأَمْنِ وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى النَّبَاءِ مَجَازًا حَتَّى لَوْ قَالَ "بِعُتْكَ هَذَا عَلَى أَلْفٍ" يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى النَّبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "يَبَايَعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا" وَلِهَذَا قَالَ أَبُو

حَنِيفَةً إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا "طَلِّقْنِي فَلَا تَأْخُذْ عَلَيَّ الْفَرْقَ" فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هَهُنَا تُفِيدُ
مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ الْفَلَاحُ شَرْطًا لِلزُّوْمِ الْمَالِ

ترجمہ: کلمہ علی الزام کے لئے آتا ہے اور اس کی اصل توقف اور تعلی کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہے، اور اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں تو یہ قرضہ پر محمول کیا جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا "میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری طرف ہیں" اور اسی بنا پر حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا مجھ کو امان دو قلعہ والوں میں سے دس افراد پر پس ہم نے امان دیدیا تو دس افراد اس سردار کے علاوہ ہوں گے اور متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے کو ہوگا، اور اگر اس نے کہا کہ امان دو مجھ کو اور دس افراد کو، یا پس دس کو یا پھر دس کو پس ہم نے امان دے دیا تو اسی طرح امان ثابت ہو جائے گا اور متعین کرنے کا اختیار امان دینے والے کو ہوگا، اور کبھی علی مجاز اباء کے معنی میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا کہ میں نے تجھ پر یہ چیز بیچی ایک ہزار پر تو علی باء کے معنی میں ہوگا کیونکہ معاوضہ کی دلالت موجود ہے،

اور کبھی علی شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وہ آپ ﷺ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی" اسی وجہ سے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب عورت نے اپنے خاوند سے کہا مجھے ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دے پھر خاوند نے اسے ایک طلاق دی تو مال واجب نہیں ہوگا کیونکہ کلمہ علی یہاں شرط کا فائدہ دے رہا ہے پس تین طلاق لزوم مال کی شرط ہوں گی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے نویں کلمہ علی کا معنی بیان کیا ہے کہ علی الزام کے لئے آتا ہے اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر علی کا مجازی معنی بیان کیا ہے کہ کبھی علی مجاز اباء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس کی مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قوله: كَلِمَةُ عَلٰی لِلْاِذَا زَامَ وَأَصْلُهُ الْخ

کلمہ علی کا استعمال

مصنف حروف معانی میں سے حرف علی کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ علی کا لغوی معنی استعلاء ہے یعنی توقف اور تعلی کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور تعلی اور استعلاء کبھی صا ہوتا ہے جیسے "زِنْتُ عَلَى السَّطْحِ" کہ زید چھت پر ہے، اور کبھی استعلاء معنی اور حکماً ہوتا ہے جیسے "فُلَانٌ عَلَيْنَا أَمِيرٌ" کہ فلاں ہم پر امیر ہے یعنی امیر کا حکم ہم پر ہوتا ہے، اور علی کا شرعی معنی کسی چیز کو لازم کر دینا یعنی علی اپنے مابعد پر ماقبل کے ثبوت کو لازم کرتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا "إِنْفُلَانٌ عَلَى أَلْفٍ" کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے، تو اس قول کو دین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دین حکماً آدمی پر سوار ہوتا ہے جس کا ادا کرنا لازم ہوتا ہے،

اس کے برخلاف اگر اس نے کہا ”لِفُلَانٍ يَحْتَوِي اَلْفَ“ کہ فلاں کا میرے پاس ایک ہزار ہے یا یوں کہا ”لِفُلَانٍ مَعِيَ اَلْفَ“ کہ فلاں کے میرے ساتھ ایک ہزار ہیں، یا یوں کہا ”لِفُلَانٍ قَبْلِي اَلْفَ“ کہ فلاں کے میری طرف ایک ہزار ہیں، تو ان تمام صورتوں میں قائل کے قول کو دین پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ امانت پر محمول کیا جائے گا کیونکہ مذکورہ صورتوں میں علی نہیں ہے جو اِثْرَام کا معنی دیتا ہو۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ فِي السَّبِيْرِ الْكَبِيْرِ الْع

معنی علی پر متفرع ہونے والا مسئلہ

یہاں مصنف ”حضرت امام محمدؒ کے حوالے سے علی کے معنی پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، حضرت امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ مسلمانوں نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کیا تو قلعے کے سردار نے کہا ”اَوْنُونِي عَلَى عَشْرَةِ مِثْلِ اَهْلِ الْحَضْنِ“ مجھے اہل قلعہ میں سے دس پر امان دو، پس مسلمانوں نے امان دیدی تو سردار کے علاوہ دس آدمیوں کو امان حاصل ہوگی اور دس کو متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہوگا، کیونکہ سردار نے علی استعمال کر کے ان دس آدمیوں پر اپنے لئے استعلاء اور تفوق کو ثابت کیا ہے کیونکہ کلمہ علی جو تعلقی اور استعلاء کیلئے آتا ہے سردار کے استعمال کرنے کا مقصد یہ ہے کہ دس کے لئے امان ثابت ہو اس شرط پر کہ میں ان پر متعلقی اور غالب رہوں اور یہ غلبہ اور تفوق اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب دس افراد کا متعین کرنے کا اختیار امان چاہنے والے سردار کو ہو، اس کے برخلاف اگر سردار نے کہا ”اَوْنُونِي وَ عَشْرَةُ اَوْ فَعَشْرَةُ اَوْ خُمُ عَشْرَةَ“ کہ مجھے اور دس یا مجھے پس دس کو یا مجھے پھر دس کو امان دو، اور مسلمان اس کو امان دیتے ہیں تو سردار اور دس آدمیوں کے لئے امان ثابت ہو جائے گی، اور ان دس کو متعین کرنے کا اختیار اس میں دینے والے کو ہوگا کیونکہ سردار نے ان کی امان کا اپنی امان پر عطف کیا ہے اور ان دس کی امان پر اپنے لئے تعلقی اور تفوق کی شرط نہیں لگائی تو دس افراد کو متعین کرنے کا اختیار بھی سردار کو حاصل نہیں ہوگا بلکہ امان دینے والے کو اختیار ہوگا۔

قوله: وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى النَّبَاءِ مَجَازًا الْع

علی کا مجازاً اباء کے معنی میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنف علی کے مجازی معنی کو بیان کر رہے ہیں کہ کبھی علی مجازاً اباء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح باء عقد میں استعمال ہو تو معاوضہ اور بدل کے لئے ہوتی ہے اسی طرح علی بھی عقد میں معاوضہ اور بدل کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی آدمی نے کہا ”بِفُكِّ هَذَا عَلَى اَلْفٍ“ تو یہاں علی باء کے معنی میں ہوگا تو یہ ”بِفُكِّ هَذَا بِاَلْفٍ“ کے معنی میں ہوگا کہ میں نے تجھ پر یہ چیز ایک ہزار میں بیچی ہے، یہاں پر علی کا مجازاً اباء کے معنی میں استعمال ہونے کا قرینہ یہ ہے کیونکہ یہ کلام عقد معاوضہ ہے اور علی عقد میں معاوضہ اور بدل کے لئے ہوتا ہے لہذا علی مجازاً اباء کے معنی میں ہوگا جب باء عقد میں داخل ہو تو بدل اور معاوضہ کے لئے ہوتی ہے تو علی بھی عقد میں معاوضہ اور بدل کے لئے مجازاً ہوگا۔

قوله: وَقَدْ يَكُونُ عَلَى بِمَعْنَى الشَّرْطِ الْع

علی کا شرط کے معنی میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ جب علی کو حقیقی معنی الزام کے لئے لینا معذور ہو تو اس وقت یہ علی شرط کے معنی میں استعمال ہوگا اور دونوں کے درمیان مناسبت واضح ہے کہ جس طرح لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم متحقق ہوتا ہے اور قرآن پاک میں بھی علی شرط کے معنی میں ہے جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ”يَبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكَكَ بِاللَّهِ شَيْئًا“ کہ وہ عورتیں آپ ﷺ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی، اس آیت میں علی شرط کے معنی میں ہے اور اس کا مابعد اس کے ماقبل کی شرط ہے اس کا معنی یہ ہوگا ”يَبَايِعُكَ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَشْرِكَكَ بِاللَّهِ“

علی کے شرط کے معنی میں استعمال ہونے کی وجہ سے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا کہ ”طَلِّقْنِي فَلَا فَا عَلَى الْف“ کہ مجھے تین طلاقیں دے ایک ہزار کی شرط پر، تو خاوند نے ایک طلاق دی تو عورت پر بالکل مال واجب نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق کی صورت میں ایک ہزار کا ثلث واجب ہوگا،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس قول میں علی شرط کے معنی میں ہے تو عورت پر ایک ہزار واجب ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوں گی، تو عورت کا مقصد یہ ہے کہ اگر مجھے تین طلاقیں دے گا تو میں ایک ہزار ادا کروں گی ورنہ نہیں، تو ایک طلاق کی صورت میں چونکہ شرط نہیں پائی گئی لہذا ”إِذَا فَاتَ الشَّرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوطُ“ کے اصول کے تحت عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا چنانچہ ایک ہزار لازم ہونے کے لئے تین طلاقیں شرط ہوں گی،

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور قاعدہ ہے کہ عوض اپنے معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتا ہے لہذا اگر خاوند نے تین طلاقیں دیں تو عوض مکمل ہزار واجب ہوگا اگر ایک طلاق دی تو ہزار کا ثلث واجب ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں یہاں علی بمعنی شرط کے ہے اور طلاق عقد معاوضہ نہیں ہے کیونکہ شرفاء لوگ بغیر عوض کے طلاق دیتے ہیں لہذا ایک طلاق کی صورت میں عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

فَصْلٌ كَلِمَةُ فِي اللَّطْفِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ ”غَصَبْتُ قَوْبًا فِي مَوَدَّيْ أَوْ حَمْرًا

فِي قَوْصَرَةٍ“ لَزِمَاهُ جَمِيعَاهُ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ إِذَا أَسْتَعْمَلْتَ فِي الزَّمَانِ بَأَنْ يَقُولَ ”أَنْتَ طَالِي غَدَا“ فَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَعْوِي فِي ذَلِكَ حَذْفُهَا وَإِطْلَاقُهَا حَتَّى لَوْ قَالَ ”أَنْتَ طَالِي فِي غَدَا“ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ ”أَنْتَ طَالِي غَدَا“ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أُطْلِقَتْ كَانَ الْمُرَادُ وَقُوعَ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ فَلَوْلَا وَجُودُ الْبَيِّنَةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ

لَعَدَمُ الْمُزَاجِمِ وَلَوْ نَوَى أَحْرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نَيْتُهُ وَمِثَالُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ "إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتَ كَذَا" فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ "إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتَ كَذَا" يَقَعُ ذَلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ

ترجمہ: کلمہ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اسی اصل کے اعتبار سے ہمارے علماء نے کہا کہ جب کسی نے کہا میں نے کپڑا غصب کیا رومال میں، یا کچھو غصب کی نوکری میں، تو اس پر دونوں چیزیں لازم ہو جائیں گی، پھر اس کلمہ فی کو استعمال کیا جاتا ہے زمان، مکان اور معنی مصدری میں، بہر حال جب زمان میں استعمال کیا گیا ہو کہ وہ اس طرح کہے "أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ" تو حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس میں فی کا حذف اور اس کا اظہار دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے "أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ" کہا تو یہ "أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا" کے مرتبہ میں ہوگا جیسے ہی صبح صادق طلوع ہوگی تو دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ اس مسلک کی طرف گئے ہیں کہ کلمہ فی کو جب حذف کر دیا گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی جیسے ہی صبح صادق طلوع ہوگی اور جب فی کو ظاہر کر دیا جاوے تو آئندہ کل کے کسی جزء بہم میں طلاق واقع ہونا مراد ہوگا، پس اگر نیت نہ پائی جائے تو طلاق اول جزء میں واقع ہو جائے گی اس جزء میں حرام نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی ہو تو اس کی نیت درست ہوگی اور اس کی مثال آدمی کے اس قول میں کہ اس نے کہا "إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتَ كَذَا" تو یہ کہنا ایک ماہ کے روزے پر واقع ہوگا اور اگر اس نے کہا "إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتَ كَذَا" تو یہ کہنا ماہ میں تھوڑی دیر کے امساک پر واقع ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے حروف معانی میں سے دسویں حرف فی کا معنی بیان کیا ہے کہ فی ظرف کے لئے آتا ہے اور اس کے بعد اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور ذکر فی اور حذف فی میں صاحبینؒ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف بیان کیا ہے۔

تشریح: قولہ: كَلِمَةٌ فِي لِلظَّرْفِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ الْخ

کلمہ فی کا ظرف کے لئے استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ حروف معانی میں سے حرف فی کا معنی بیان فرما رہے ہیں کہ کلمہ فی ظرف کے لئے آتا ہے ظرف کا لغوی معنی ہے برتن، توفی کا مدخل بھی اپنے ماقبل کا ظرف اور برتن ہوتا ہے اور کبھی اس کا ظرف ہونا حقیقت کے اعتبار سے ہوتا ہے جس کو ظرف حقیقی کہتے ہیں جیسے "أَلْمَأْ؛ فِی الْكُوْزِ" کہ پانی کوزے میں ہے، اس مثال میں کوزہ پانی کے لئے حقیقتاً ظرف ہے، اور کبھی اس کا ظرف حکماً ہوتا ہے اس کو ظرف حکمی کہتے ہیں جیسے "فِی الْبَغْمَةِ" کہ زید خوش حالی میں ہے، اب اس مثال میں خوشحالی زید کے لئے حکماً ظرف ہے، اور کلمہ فی ظرفیت میں اصل ہونے کی وجہ سے ہمارے علماء احناف نے کہا ہے کہ اگر کسی آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا "غَضِبْتُ

قَوْلًا فِي مَخْذِلٍ“ کہ میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا ہے یا یوں اقرار کیا ”غَصَبْتُ تَمَرًا فِي قَوْصَرَةٍ“ کہ میں نے ٹوکری میں کھجور غصب کی ہے، تو غاصب پر کپڑا اور رومال، کھجور اور ٹوکری یعنی ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوں گے اور مالک کی طرف دونوں کو واپس کرنا لازم ہوگا۔

قوله: ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ

کلمہ فی کا زمان، مکان اور معنی مصدری میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلمہ فی کا زمان، مکان اور معنی مصدری میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، مصنفؒ کے قول ”وافعل“ سے فعل اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ فعل پر فی داخل نہیں ہوتا اور یہاں پر فعل سے مراد فعل لغوی بمعنی مصدری مراد ہے،

اگر کوئی کلمہ فی کا زمان کے لئے استعمال کر کے یوں کہے ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ“ تو صاحبینؒ کے نزدیک کلمہ فی کا ذکر کرنا اور حذف کرنا دونوں برابر ہیں، مثلاً اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے ”أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا“ یا یوں کہے ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ“ دونوں صورتوں میں اگلے دن کی صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ اس نے آنے والے کل کے تمام اجزاء کی طرف وقوع طلاق کی نسبت کی ہے اور جب کل کا جز اول صبح صادق ہوگا تو مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی،

لیکن اگر اس نے دونوں صورتوں میں آخرِ نہار کی نیت کی ہو تو اس کی نیت دیا نیتا معتبر ہوگی کیونکہ اس کا کلام اخیر جزء میں بھی وقوع طلاق کا احتمال رکھتا ہے لیکن قضاء اس کی نیت معتبر نہ ہوگی کیونکہ آخرِ نہار کی نیت خلاف ظاہر ہے، اور ظاہر تو یہی ہے کہ طلاق آنے والے کل کے کسی جزء کے ساتھ خاص نہیں ہے اور وہ شخص اس کو جزءِ اخیر کے ساتھ خاص کرتا ہے جو کہ خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر میں قاضی اس کی نیت کی تصدیق نہیں کرے گا۔

قوله: وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهَا الْحَجُّ

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حذف فی اور ذکر فی میں فرق

لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حذف فی اور ذکر فی کے حکم میں فرق ہے اگر اس نے کلمہ فی کو حذف کر کے یوں کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا“ تو صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی،

اور اگر اس نے فی کو ذکر کر کے یوں کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ“ تو غد کے کسی ایک جزء مبہم میں طلاق واقع ہو جائے گی اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تو مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے دن کے جزء اول میں یعنی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اگر اس نے آخرِ نہار کی نیت کی ہو تو اس کی نیت معتبر ہوگی قضاء بھی اور دیا نیتا بھی اور آخرِ نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی،

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حذف فی اور ذکر فی کے درمیان فرق اس قول سے ظاہر ہوگا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”اِنْ ضَمِنْتَ الشَّهْرَ فَأَنْتَ طَالِقٌ“ تو پورے مہینے کے روزے رکھنے پر طلاق واقع ہوگی اگر پورے مہینے کے روزے اس نے نہیں رکھے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، لیکن اگر اس نے فی استعمال کر کے یوں کہا ”اِنْ ضَمِنْتَ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتَ طَالِقٌ“ تو مہینے کے کسی ایک جزء میں روزہ رکھنے پر اس کی طلاق معلق ہوگی تو پورے ماہ میں تھوڑی دیر کے اسماک پر طلاق واقع ہو جائے گی کہ اس نے تھوڑی دیر کے لئے روزے کی نیت کی اور کھانے، پینے اور جماع سے رکی رہی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهِ ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي مَكَّةَ“ يَكُونُ ذَلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا خَلَفَ عَلَى فِعْلٍ وَأَصَافَهُ إِلَى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَحْتَمِلُ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ وَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدَّى إِلَى الْمَحَلِّ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَحْقُقُ بِأَثَرِهِ وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي جَامِعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ ”إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذًا“ فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنُكُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُومُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنُكَ وَلَوْ قَالَ ”إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذًا“ يَشْتَرِطُ كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرِطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِ فِيهِ وَلَوْ قَالَ ”إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذًا“ فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنُكَ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنُكَ وَلَوْ دَخَلْتَ الْكَلِمَةَ فِي الْفِعْلِ تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارِ“ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي خِيَصَتِكَ“ إِنْ كَانَتْ فِي الْخِيَصِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَالْأَلَا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْخِيَصِ وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَجَى يَوْمٍ“ لَمْ تَطْلُقْ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ

وَلَوْ قَالَ ”فِي مُحَضِّي يَوْمٍ“ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لَوْجُودِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تَطْلُقُ حِينَ تَجِيءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةَ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِزَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى“ كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تَطْلُقَ

ترجمہ: اور بہر حال فی کا استعمال مکان میں ہو تو جیسے اس کا قول ”اَنْتَ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي مَكَّةَ“ ہے تو ساری جگہوں میں علی

الاطلاق طلاق واقع ہوگی، اور معنی ظریت کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب حالف نے کسی فعل پر قسم کھائی اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا پھر اگر فعل ایسا ہے جو فاعل پر تام ہو جاتا ہے تو فاعل کا اسی زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا، اور اگر فعل کسی محل کی طرف متعدی ہے تو اس زمان یا مکان میں محل کا موجود ہونا شرط ہوگا اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ تحقق ہوتا ہے اور اس کا اثر محل میں پایا جاتا ہے،

حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ارشاد فرمایا ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو ایسا ہوگا پس متکلم نے اس

کوگالی دی اس حال میں کہ وہ مسجد میں ہے اور جس کوگالی دی گئی وہ مسجد سے باہر ہے تو وہ حائث ہو جائے گا اور اگرگالی دینے والا مسجد سے باہر ہے اور جس کوگالی دی گئی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حائث نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے مسجد میں تجھے مارا یا تیرا سر زخمی کیا تو ایسا ہے تو مضروب اور زخم خوردہ کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور مارنے والے اور سر زخمی کرنے والے کا مسجد میں موجود ہونا شرط نہیں ہے اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو ایسا ہوگا پھر اس کو جمعرات سے پہلے زخمی کیا اور وہ جمعرات کے دن مر گیا تو حائث ہو جائے گا اور اگر اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مر گیا تو حالف حائث نہیں ہوگا،

اور اگر کلمہ فی فعل لغوی یعنی مصدر پر داخل ہو تو وہ معنی شرط کا فائدہ دے گا اور حضرت امام محمد نے فرمایا ہے کہ جب خاوند نے کہا "أَنْتَ طَالِئُ فِى دَارِى" تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا لہذا دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر اس نے کہا "أَنْتَ طَالِئُ فِى حَيْضَتِى" اگر عورت حالت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی ورنہ طلاق حیض پر معلق ہوگی، اور جامع کبیر میں ہے اگر خاوند نے کہا "أَنْتَ طَالِئُ فِى مَجِئِ يَوْمٍ" تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے، اور اگر اس نے کہا "أَنْتَ طَالِئُ فِى مَحْضِ يَوْمٍ" اگر یہ کلام رات میں ہے تو اگلے دن کے غروب آفتاب کے وقت طلاق واقع ہو جائے گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے، اور اگر یہ کلام دن میں ہے تو جس وقت اگلے دن یہ ساعت آئے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور زیادات میں ہے کہ اگر اس نے کہا "أَنْتَ طَالِئُ فِى مَشْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى" یا یوں کہا "فِى إِزَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى" تو یہ شرط کے معنی میں ہوگا حتی کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے کلمہ فی کے مکان میں استعمال ہونے کی تفصیل اور مثالیں بیان فرمائی ہیں اور اس کے بعد کلمہ فی کے مصدر پر داخل ہونے کا معنی اور اسکی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا فِى الْمَكَانِ فَمَثَلُ قَوْلِهِ: "أَنْتَ طَالِئُ فِى الدَّارِ أَوْ فِى مَكَّةَ" الع

کلمہ فی کا مکان میں استعمال ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ فی کو اگر مکان میں استعمال کیا جائے اور ایسی چیز کے ساتھ استعمال کیا جائے جو کسی جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہوتی تو اس صورت میں فی کا ظرفیت والا معنی مرا نہیں ہوگا جیسے خاوند نے اپنی بیوی سے کہا "أَنْتَ طَالِئُ فِى الدَّارِ أَوْ أَنْتَ طَالِئُ فِى مَكَّةَ" تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائیگی کسی دار یا شہر کے ساتھ متقید نہیں ہوگی بلکہ علی الاطلاق تمام جگہوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور فی کا ظرفیت والا معنی لغو ہو جائے گا۔

قوله: وَيَاغْتَبَارُ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ الع

قاعدہ واحد: یہاں سے مصنف نے ایک قاعدہ اور ضابطہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حالف نے اگر کسی فعل پر قسم کھائی اور اس فعل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا تو اس قسم میں حادث ہونے کے لئے اس فعل کو دیکھا جائے گا کہ وہ فعل لازمی ہے یا متعدی، یعنی فاعل پر تام ہو جاتا ہے یا فاعل کے علاوہ محل اور مفعول کا بھی محتاج ہوتا ہے،

اگر پہلی صورت ہے کہ وہ فعل فاعل پر پورا ہو جاتا ہے اور وہ فعل جس زمان یا مکان کی طرف منسوب ہے تو حادث ہونے کے لئے فاعل کا زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا، اگر دوسری صورت ہے کہ وہ فعل متعدی ہے تو قسم میں حادث ہونے کے لئے مفعول کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا شرط ہوگا کیونکہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور فعل کا اثر اس کے محل اور مفعول میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے قسم کے پورا ہونے میں محل کے لئے زمان یا مکان میں پایا جانا شرط ہوگا،

حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی نے یوں کہا ”إِنْ شَجَعْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا أَيْ عُبْدِي حُرٌّ“ کہ اگر میں نے تجھ کو مسجد میں گالی دی تو میرا غلام آزاد ہے، پس حالف نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور جس مخاطب کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد سے باہر تھا تو اس صورت میں قسم کھانے والا حادث ہو جائے گا کیونکہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط یہ تھی کہ شاتم مسجد میں موجود ہو اور وہ شرط پائی گئی لہذا قسم کھانے والا حادث ہو جائے گا،

اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی گئی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو قسم کھانے والا حادث نہیں ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ گالی دینے والے نے محل یعنی مسجد کے اندر گالی نہیں دی ہے،

اگر کسی آدمی نے دوسرے سے یوں کہا ”إِنْ ضَرَبْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِي حُرٌّ“ کہ اگر میں نے تجھ کو مسجد میں مارا تو میرا غلام آزاد ہے یا یوں کہا ”إِنْ شَجَعْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِي حُرٌّ“ اگر میں نے تجھ کو مسجد میں زخم لگایا تو میرا غلام آزاد ہے، تو ان دونوں صورتوں میں حادث ہونے کے لئے مضروب اور مشجوع کا مسجد میں ہونا شرط ہے، ضارب اور شاج کا مسجد میں ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ضرب اور شج ایسے فعل ہیں جو محل کی طرف متعدی ہوتے ہیں کوئی محل ہوگا تو ضرب اور شج کا فعل تحقق ہوگا اس لئے حادث ہونے کے لئے اس محل کا مکان یعنی مسجد میں ہونا شرط ہے مضروب اور مشجوع مسجد میں ہوں گے تو حالف حادث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، لیکن اگر مضروب اور مشجوع مسجد سے باہر ہوں اور ضارب اور شاج مسجد کے اندر ہوں تو وہ حادث نہیں ہوگا،

اور اگر کسی نے یوں کہا ”إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَعَبْدِي حُرٌّ“ کہ اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو میرا غلام آزاد ہے، اگر حالف نے زخم جمعرات سے پہلے لگایا اور مخاطب جمعرات کے دن مرا، تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حادث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اگر حالف نے جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کے دن مرا تو حالف حادث نہیں ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ مخاطب کا مرنا جمعرات کے دن نہیں ہوا۔

قوله: وَلَوْ دَخَلْتَ الْكَلِمَةَ فِي الْفِعْلِ الخ

کلمہ فی کا مصدر پر داخل ہونے کی صورت میں شرط کے معنی کا فائدہ دینا

یہاں پر مصنف کی عبارت میں فعل سے فعل اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ فعل اصطلاحی پر فی یا دوسرے حروف جارہ داخل نہیں ہوتے بلکہ یہاں پر فعل سے مراد فعل لغوی یعنی مصدر ہے تو پھر عبارت کا مطلب ہوگا کہ اگر کلمہ فی مصدر پر داخل ہو تو وہ معنی شرط کا فائدہ دیکھا یعنی فی کا مابعد فعل اپنے ماقبل کے لئے شرط ہوگا اور فی کا شرط والا معنی مجازی ہوگا کیونکہ فی کا حقیقی معنی ظرفیت والا ہے تو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارَ“ تو اس مثال میں ”دُخُولِكَ“ مصدر پر فی داخل ہے تو یہ معنی شرط کا فائدہ دے گا گویا کہ خاوند نے یوں کہا ہے ”أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ تو طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی،

اور اگر خاوند نے یوں کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي خِيَصَتِكَ“ اس مثال میں بھی ”خِيَصَتِكَ“ مصدر پر فی داخل ہے تو فی معنی شرط کا فائدہ دے گا اگر عورت حالت حیض میں ہو تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے، اور اگر وہ حالت حیض میں نہیں ہے تو حیض آنے پر طلاق واقع ہو جائے گی،

اور حضرت امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی خاوند نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَجِيٍّ يَوْمٍ“ تو یہ فی بھی معنی شرط کا فائدہ دے گا تو طلاق دن کے آنے پر معلق ہوگی گویا کہ خاوند نے یوں کہا ہے ”أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ جَاءَ الْيَوْمُ“ کہ تجھے طلاق ہے اگر دن آئے، اور دن شرعی صبح صادق سے شروع ہو جاتا ہے لہذا اگلے دن کی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی،

اور اگر خاوند نے اپنی بیوی سے یوں کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي مُحَضَمِي يَوْمٍ“ یہ فی بھی مجازاً شرط کا فائدہ دے گا گویا کہ اس نے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے اگر دن گزر جائے، اگر اس نے یہ جملہ رات کے وقت کہا تو اگلے دن غروب آفتاب ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محض یوم کی شرط پائی گئی، اگر اس نے یہ جملہ دن کے وقت کہا تو اگلے دن جس وقت یہ گھڑی آئے گی تو اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی مثلاً یہ جملہ اگر اس نے دن کے دس بجے کہا تو اگلے دن کے دس بجتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ آدھا دن یوم حلف کا گزر گیا اور دوسرا آدھا اگلے دن گزرے گا تو کامل دن کی شرط پائی جائے گی تو اگلے دن اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی،

حضرت امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى“ یا یوں کہا ”فِي إِزَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى“ تو یہ فی بھی مصدر پر داخل ہے اس لئے شرط کا فائدہ دے گا، گویا اس نے یوں کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ اور یوں کہا ”أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ“ اس نے طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اللہ تعالیٰ کے ارادے پر معلق کیا ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کسی کو معلوم نہیں اور اللہ تعالیٰ کے ارادے کا کسی کو ادراک ممکن نہیں اس لئے اس کی بیوی کو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ حَرْفُ الْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ فِي وَضْعِ اللَّغَةِ وَلِهَذَا تَصَحُّبُ الْأَنْفَاءِ وَتَحْقِيقُ هَذَا أَنَّ الْمَبْنِيَّ أَصْلُ

فِي الْمَبْنِيَّ وَالْمَبْنِيَّ شَرْطٌ فِيهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى هَلَاكَ الْمَبْنِيَّ يُوجِبُ إِزْفَاعَ الْمَبْنِيَّ ذُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ إِذَا ثَبِتَ هَذَا فَنَقُولُ الْأَصْلُ أَنْ يَكُونَ التَّبَعُ مُلْصَقًا بِالْأَصْلِ لَا أَنْ تَكُونَ الْأَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ

الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ تَبِعَ مُلْصَقٌ بِالْأَضِلِّ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ ثَمَنًا وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ "بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنَ الْجَنْطَةِ" وَوَصَفَهَا يَكُونُ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَالْكَرُّ ثَمَنًا فَيَجُوزُ الْأَسْتِغْنَاءُ بِهِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ "بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْجَنْطَةِ" وَوَصَفَهَا بِهَذَا الْعَبْدُ يَكُونُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكَرُّ مَبِيعًا وَيَكُونُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ إِلَّا مُوجَّلاً وَقَالَ غُلَمَانُنَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ "إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ" فَذَلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُونَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُومِ فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يَغْتَقِلُ وَلَوْ قَالَ "إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ" فَذَلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ أَخْبَرَهُ كَاذِبًا غَبِقَ وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَةٍ "إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِي فَأَنْتَ كَذَا" تَخْتِاجُ إِلَى الْإِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ إِنْ الْمُسْتَتْنَى خُرُوجُ مُلْصَقٌ بِالْإِذْنِ فَلَوْ خَرَجَتْ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِذُنُونِ الْإِذْنِ طَلَقَتْ وَلَوْ قَالَ "إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ أَذِنَ لَكَ" فَذَلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتَّى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً أُخْرَى بِذُنُونِ الْإِذْنِ لَا تَطْلُقُ وَفِي الرِّيَاضَاتِ إِذَا قَالَ "أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ أَوْ بِإِزَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ" لَمْ تَطْلُقْ

ترجمہ: حرف باء وضع لغت میں ملانے کے لئے آتا ہے اسی لئے باءوں پر داخل ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں اصل بیع ہے اور ثمن اس میں شرط ہوتا ہے اسی معنی کی وجہ سے بیع کا ہلاک ہونا بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا، جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق ہونہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو، پس جب حرف باء باب بیع میں بدل پر داخل ہو تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بدل تابع ہے اصل کے ساتھ ملصق ہے پس باء کا مدخول بیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کہا "کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام بیچا گندم کے ایک گڑ کے بدلے" اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام بیع ہوگا اور گڑ ثمن ہوگا پس قبضہ سے پہلے گڑ کے بدلے میں دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا،

اور اگر اس نے کہا "میں نے تیرے ہاتھ گندم کا ایک گڑ بیچا اس غلام کے بدلے میں" اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو غلام ثمن ہوگا اور گڑ بیع ہوگا اور یہ عقد سلم ہوگا، اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر مؤجل،

اور ہمارے علماء نے کہا ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ "اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے" پس یہ خبر صادق پر محمول ہوگا تاکہ خبر قدم کے ساتھ ملی ہوئی ہو، اور اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا،

اور اگر آقا نے کہا "تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا تو تو آزاد ہے" پس یہ مطلق خبر پر محمول ہوگا اگر غلام نے آقا کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا "اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو ایسی ہے یعنی مطلقہ ہے" تو وہ عورت ہر مرتبہ نکلنے پر اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ مستثنیٰ وہ خروج ہے جو اجازت کے ساتھ ملا ہوا ہو پس اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو اس کو طلاق واقع ہو جائے گی،

اور اگر اس نے کہا ”اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں“ تو یہ ایک مرتبہ اجازت پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق نہیں ہوگی اور زیادات میں ہے کہ جب خاوند نے کہا تجھے طلاق ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے حروف معانی میں سے گیارہواں اور حروف میں سے آخری باء کا معنی بیان کیا ہے کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں، اور اس کے بعد باء کے الصاق والے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: حَزَفُ الْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ الخ

کلمہ باء کا استعمال

یہاں سے مصنف حروف میں سے باء کا معنی بیان فرماتے ہیں کہ باء اصل لغت میں الصاق کے معنی کے لئے آتا ہے اور الصاق کا معنی ہے ”اتصال الٹی بالٹی“ کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ ملنا اور ملصق ہونا، یعنی باء کا باقیل باء کے مدخول کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، کبھی یہ الصاق حقیقی ہوتا ہے جیسے ”بہ ذاء“ کہ اس کے ساتھ بیماری لگی ہوئی ہے کہ بیماری حقیقتاً اس کے لگی ہوئی ہے، اور کبھی یہ الصاق مجازی ہوتا ہے جیسے ”مَزْذُتْ بِزَيْدٍ“ کہ میں زید کے پاس سے گزرا، یہ الصاق مجازی ہے،

تو باجماع اہل لغت باء کا حقیقی معنی الصاق ہے اس کے علاوہ اس کے جتنے معانی آتے ہیں مثلاً استعانت، ظرفیت، سمیت، مقارنت، تعدیہ، معاوضہ، مقابلہ، قسم، زیادت وغیرہ وہ سب مجازی ہیں۔

قوله: وَلِهَذَا تَصَحَّبُ الْإِلْصَاقُ الخ

باء کا معنی الصاق کی وجہ سے اثمان پر داخل ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں باء چونکہ الصاق کے لئے آتا ہے اس لئے عقد بیع میں باء ثمنوں پر داخل ہوتا ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ عقد بیع میں بیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اور کسی چیز کی شرط اس کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے لہذا ثمن بیع میں تابع ہوگا اور اصل بیع میں بیع ہوگی، بیع چونکہ اصل اور ثمن تابع ہوتا ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے بیع پر قبضہ نہیں کیا اور بیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو بیع ختم ہو جائے گی، بخلاف ثمن کے کہ ثمن بیع میں تابع ہوتا ہے اگر بائع کے قبضے سے پہلے مشتری کے پاس ثمن ہلاک ہو گیا تو بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ بیع اپنی حالت پر باقی رہے گی اور مشتری دوسرا ثمن بائع کو ادا کر دے گا اور ثمن چونکہ بیع میں تابع ہوتا ہے اسی لئے ثمن متعین کرنے سے

متعین نہیں ہوتا مثلاً مشتری نے ثمن کے طور پر ایک ہزار کانوت نکالا اور عقد کے بعد دوسرا ہزار کانوت دے دیا یا سو، حق کے دے دیے تب بھی ثمن کی ادائیگی سمجھی جائے گی،

اور بیع میں بیع اصل اس لئے ہے کہ اس سے انسان کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور ثمن تابع اس لئے ہے کہ اس سے انسان کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور ثمن یعنی سونے، چاندی، روپے اور پیسے انسان کی پیاس، بھوک اور گرمی اور سردی دور نہیں کر سکتے اس لئے ثمن بیع میں تابع ہے اسی وجہ سے اگر مشتری کے پاس ثمن موجود نہ بھی ہوں تب بھی بیع درست ہے، لیکن اگر تابع کے پاس بیع نہیں تو بیع درست نہیں ہوگی،

مصنف فرماتے ہیں کہ جب عقد بیع میں بیع کا اصل ہونا اور ثمن کا تابع ہونا ثابت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملحق ہو، نہ یہ کہ اصل ملحق ہوتا ہے، یعنی تابع کا اصل کے ساتھ ملحق ہونا ضابطہ کے مطابق ہے اور اصل کا تابع کے ساتھ ملحق ہونا خلاف ضابطہ ہے اور جب حرف باء بیع میں بدل یعنی ثمن پر داخل ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ ثمن تابع ہے اور اصل یعنی بیع کے ساتھ ملحق اور متصل ہے لہذا باء جس پر داخل ہو تو وہ بیع نہیں ہوگا بلکہ ثمن ہوگا کیونکہ عقد بیع میں بیع اصل ہے اور ثمن تابع ہے۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ "بِعْتُ مِنْكَ الْخ"

مدخول باء کے ثمن ہونے پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف "مدخول باء کے ثمن ہونے پر ایک مسئلہ متفرع فرما رہے ہیں کہ جب بیع میں بیع اور ثمن دونوں ایسی چیزیں ہوں جو بیع اور ثمن بن سکتی ہیں تو جس پر باء داخل ہو وہ ثمن بننے کے لئے متعین ہوگا جیسے کسی آدمی نے کہا "بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنَ الْجَنْطَةِ" کہ میں نے تجھ پر یہ غلام بیچا گندم کے ایک کُر کے بدلے میں، تو غلام بیع اور گندم کا ایک کُر ثمن کے لئے متعین ہوگا کیونکہ اس پر باء داخل ہے اور جب گندم ثمن ہوئی تو تابع کے قبضے سے پہلے اس گندم کے عوض کسی دوسری چیز کا لینا جائز ہوگا کیونکہ قبضے سے پہلے ثمن متعین نہیں ہوتا اور قبضے سے پہلے ثمن کے عوض دوسری چیز کا لینا جائز ہوتا ہے،

اگر اس آدمی نے اس طرح کہا "بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْجَنْطَةِ بِهَذَا الْعَبْدَ" کہ میں نے تجھ پر گندم کا ایک کُر اس غلام کے عوض بیچا، اور گندم کے اوصاف بھی بیان کر دیے تو اس صورت میں گندم کا ایک کُر بیع اور غلام ثمن ہوگا کیونکہ باء مدخول غلام ہے اور یہ عقد، عقد سلم ہوگا اس لئے کہ بیع سلم میں ثمن نقد اور بیع ادھار ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی بیع یعنی ایک کُر گندم ادھار ہوگی اور یہ عقد سلم اس لئے ہوگا کہ گندم کا ایک کُر غیر متعین ہے وہ دین ہوتی ہے اور بیع جب تابع کے ذمے دین ہو تو وہ بیع سلم ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی یہ بیع، بیع سلم ہوگی لہذا اس صورت میں بھی بیع سلم کی دوسری شرائط کا اعتبار ضروری ہوگا اگر بیع سلم کی اجل اور بیع سپرد کرنے کی جگہ وغیرہ کی شرائط طے ہو جائیں تو یہ بیع صحیح ہوگی ورنہ صحیح نہیں ہوگی۔

قوله: وَقَالَ غُلَامَانَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ الْخ

باء کے الصاق کیلئے آنے پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنفؒ نے باء کے الصاق والے معنی پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

مسئلہ اولیٰ: ہمارے علماء احنافؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا ”إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فَلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ“ کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے، آقا کا یہ کہنا سچی خبر کے دینے پر محمول ہوگا کیونکہ آقا نے غلام میں باء کو استعمال کیا ہے جو الصاق کیلئے آتا ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ خبر فلاں کے قدم کے ساتھ ملحق اور ملی ہوئی ہوگی یا کہ آقا نے غلام کی آزادی کو ایسی خبر پر معلق کیا ہے جو ملحق بقدم فلاں ہو، اور فلاں کے قدم کے ساتھ خبر اسی وقت ملحق ہوگی جب فلاں کا قدم پایا جائے گا، لہذا اگر غلام نے فلاں کے قدم کی سچی خبر دی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا، اور اگر فلاں کے قدم کے بغیر ہی غلام نے قدم فلاں کی جھوٹی خبر دیدی تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ خبر فلاں کے قدم کے ساتھ ملحق نہیں ہوئی،

اور اگر آقا نے غلام سے کہا ”إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ“ کہ اگر تو نے مجھے اس بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا تو تو آزاد ہے، تو مولیٰ کا یہ کلام مطلق خبر پر محمول ہوگا خواہ وہ غلام سچ خبر دے یا جھوٹی خبر دے دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں آقا نے باء کو داخل نہیں کیا تو غلام کی آزادی کے لئے خبر کا ملحق بالقدم ہونا بھی شرط نہ ہوگا تو غلام نے فلاں کے آنے کی خبر دیدی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا خواہ وہ خبر صادق ہو یا کاذب۔

قولہ: وَلَوْ قَالَ لَا مَزَاجَ ”إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِالْإِذْنِ فَأَنْتَ حَلَالٌ“

مسئلہ ثانیہ: اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا ”إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِالْإِذْنِ فَأَنْتَ حَلَالٌ“ اگر تو گھر سے نکلی میری اجازت کے بغیر تو تجھے طلاق ہے، تو عورت ہر بار نکلنے کے لئے اجازت کی محتاج ہوگی کیونکہ خاوند نے اپنے اس کلام میں باء کا استعمال کیا کیونکہ الا کے ذریعے جو خروج مستثنیٰ ہے باء کی وجہ سے اس کا ملحق بالاذن ہونا ضروری ہے اور خاوند کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ تو گھر سے کوئی خروج اختیار نہ کر سوائے اس خروج کے جو میری اجازت کے ساتھ ملحق ہو ورنہ تجھے طلاق ہے، تو عورت کا ہر مرتبہ گھر سے نکلنا خاوند کی اجازت کے ساتھ ملحق ہوگا اگر ایسا خروج پایا گیا جو خاوند کی اجازت کے ساتھ ملحق نہ ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی،

لیکن اگر خاوند نے یوں کہا ”إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ أَذِنَ لَكَ فَأَنْتَ حَلَالٌ“ تو اس صورت میں ایک مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت لینا کافی ہوگا، ایک مرتبہ اجازت سے نکلنے کے بعد دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی تو اس کو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ خاوند اپنے کلام میں اذن پر باء داخل نہیں کر رہا تو ہر خروج کا ملحق بالاذن ضروری نہیں ہوگا بلکہ ایک بار اذن کا پایا جانا کافی ہوگا اور جب ایسا ہے تو دوسری بار بغیر اجازت کے نکلنے سے طلاق واقع ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اس لئے دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قوله: وَ فِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ "أَنْتَ طَالِقٌ الْخ

مسئلہ ثالثہ: مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ أَوْ بِإِزَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ" کہ تجھے طلاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کیساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کیساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کیساتھ، تو عورت کو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ خاوند نے باء کے ذریعے طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت یا ارادہ یا علم کے ساتھ ملحق کیا ہے تو ان صورتوں میں طلاق اسی وقت ہو سکتی ہے جب خاوند کو اللہ تعالیٰ کی مشیت، ارادہ اور حکم کا علم ہو، اور کسی کو اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ اور حکم کا علم نہیں ہو سکتا کہ وہ اسکی بیوی کی طلاق کیساتھ ملحق ہے یا نہیں اور ان چیزوں کا معلوم ہونا چونکہ محال ہے اسلئے ان صورتوں میں بیوی کو تابد طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ الْبَيَانِ عَلَى سَبْعَةِ أَنْوَاعٍ بَيَانُ تَقْرِيرٍ وَ بَيَانُ تَفْسِيرٍ وَ بَيَانُ تَغْيِيرٍ وَ بَيَانُ ضَرُورَةٍ وَ بَيَانُ حَالٍ وَ بَيَانُ عَطْفٍ وَ بَيَانُ تَبْدِيلٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَى اللَّفْظِ ظَاهِرًا الْكِنَّةُ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ فَبَيِّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَيَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بَبَيَانِهِ وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَى قَفِينِزِ حَنْطَلَةٍ بِقَفِينِزِ الْبَلَدِ أَوْ أَلْفَ مَنْ نَقَدِ الْبَلَدِ" فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانُ تَقْرِيرٍ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى قَفِينِزِ الْبَلَدِ وَ نَقْدِهِ مَعَ إِحْتِمَالِ إِزَادَةِ الْغَيْرِ فَإِنَّا بَيَّنَّا ذَلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهُ بَبَيَانِهِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عِنْدِي أَلْفٌ وَدِينَعَةٌ" فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِي كَانَتْ بِإِطْلَاقِهَا تُفِيدُ الْأَمَانَةَ مَعَ إِحْتِمَالِ إِزَادَةِ الْغَيْرِ فَإِذَا قَالَ وَدِينَعَةٌ فَقَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بَبَيَانِهِ

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفٍ الْمُرَادَ فَكَشَفَهُ بَبَيَانِهِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ" ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ أَوْ قَالَ "عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَدِينَفٌ" ثُمَّ فَسَّرَ الدِّينَفَ أَوْ قَالَ "عَلَى دَرَاهِمٍ" وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةٍ مَثَلًا وَحُكْمُ هَذَيْنِ النُّوعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يُصَحَّحَ مَوْصُولًا وَ مَفْصُولًا

ترجمہ: یہ فصل بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل، بہر حال جو اول قسم ہے پس وہ یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن وہ لفظ کسی دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہو پھر متکلم نے بیان کر دیا کہ میری مراد وہی ہے جو ظاہر ہے پس متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا،

اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کے لئے مجھ پر شہر کے قفیز میں سے ایک قفیز گندم ہے یا شہر کے مکہ میں سے ایک ہزار ہے تو یہ بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق، قفیز بلد اور نقد بلد پر محمول ہوگا اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے جب متکلم نے اس (قفیز اور

سکے) کو بیان کر دیا تو اس نے اسے اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا، اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت کے طور پر ہیں اس لئے کہ عندی کا کلمہ اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ غیر بھی مراد ہو سکتا ہے پس جب متکلم نے ودیعت کہا تو اس نے ظاہر کے حکم کو اپنے بیان کے ساتھ پکا کر دیا۔

فصل: بہر حال بیان تفسیر پس وہ یہ ہے کہ جب لفظ کی مراد ظاہر نہ ہو پس متکلم اس کو اپنے بیان کے ساتھ ظاہر کر دے اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے اور پھر اس چیز کی تفسیر کپڑے کے ساتھ کر دی یا یہ کہا کہ مجھ پر درس دراہم اور کچھ ہیں، پھر کچھ کی تفسیر کر دی، یا یہ کہا مجھ پر دراہم ہیں اور اس کی تفسیر مثلاً دس کے ساتھ کر دے، اور بیان کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ موصول اور منفصلہ دونوں طرح سے صحیح ہوتا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے بیان کی سات قسموں کو بیان فرمایا ہے پھر بیان تقریر اور بیان تفسیر کی تعریف اور ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: ففی وُجُوہِ التَّیَّانِ الخ

بیان کی اقسام

یہاں سے مصنف بیان کے طریقے بیان فرما رہے ہیں بیان کے ان طریقوں کا تعلق قرآن وحدیث دونوں کے ساتھ ہے جس طرح کہ عام وخاص وغیرہ کا تعلق قرآن وحدیث دونوں کے ساتھ ہے چنانچہ مصنف نے عام وخاص کی طرح بیان کے طریقوں کا بھی ذکر کتاب اللہ کی بحث میں فرمادیا ہے،

لغت میں بیان کا معنی ہے کہ ظاہر کرنا اور واضح کرنا اور کبھی ظاہر ہونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور اصطلاح میں بیان کہتے ہیں کہ متکلم کا اپنے دل کی بات کو اس طرح ظاہر کرنا کہ مخاطب اس کو اچھی طرح سمجھ جائے اور بیان کی سات اقسام ہیں (۱) بیان تقریر، (۲) بیان تفسیر، (۳) بیان تغیر، (۴) بیان ضرورت، (۵) بیان حال، (۶) بیان عطف، (۷) بیان تبدیل،

قوله: اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ یَّکُوْنَ الخ

قسم اول بیان تقریر کی تعریف

بیان تقریر یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن اس میں کسی اور معنی کا بھی احتمال ہو اور متکلم اپنی وہی مراد ظاہر کر دے جو لفظ سے ظاہر

ہو رہا ہے کہ میری مراد وہی ہے کہ لفظ جس حقیقی معنی میں استعمال ہو رہا ہے تو متکلم کے اس بیان سے ظاہر والا حکم پختہ ہو جائے گا اور مجازی معنی کا احتمال ختم ہو جائے گا اور بیان تقریر میں اضافت بیان یہ ہے یعنی بیان ہی کا نام تقریر ہے۔

قوله: وَمِثَالُهُ إِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَى قَفِيْزٍ حَنْطَةٌ الْخ

بیان تقریر کی مثال

یہاں سے مصنف "بیان تقریر کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ جب کسی آدمی نے اقرار کرتے ہوئے یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَى قَفِيْزٍ حَنْطَةٌ بِقَفِيْزٍ الْبَلَدِ أَوْ أَلْفٌ مِّنْ نَّقْدِ الْبَلَدِ" اس مثال میں قفیز بلد اور نقد بلد بیان تقریر ہے، تو قفیز سے شہر کا رائج قفیز ہونا اور ہزار سے مراد شہر کا رائج ہزار روپیہ ہونا ظاہر ہے، لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کسی دوسرے شہر کا قفیز اور ہزار روپیہ مراد ہو لیکن متکلم نے قفیز بلد اور نقد بلد کہہ کر اس کا احتمال ختم کر دیا ہے اور لفظ کے ظاہری معنی کو اپنے بیان کے ساتھ پختہ کر دیا ہے اور دوسرے معنی کا احتمال ختم کر دیا ہے، اسی طرح اگر کسی نے اقرار کیا "لِفُلَانٍ عِنْدِيْ أَلْفٌ وَدِيْعَةٌ" کہ فلاں کے میرے پاس ایک ہزار ودیعت ہیں، اس مثال میں ودیعت کا لفظ بیان تقریر ہے کیونکہ عندی اگر مطلق ہو تو امانت اور ودیعت پر ہی محمول کیا جاتا ہے لیکن عندی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ایک ہزار امانت کے نہ ہوں بلکہ غصب یا ثمن وغیرہ کے ہوں لیکن متکلم نے ودیعت کہہ کر اس کا احتمال کو ختم کر دیا ہے کہ میری مراد امانت ہے کوئی دوسری چیز مراد نہیں ہے تو متکلم نے ودیعت کہہ کر امانت کے مفہوم کو پختہ کر دیا ہے۔

قوله: وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيْرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ الْخ

قسم ثانی بیان تفسیر کی تعریف

یہاں سے مصنف "بیان تفسیر کی تعریف اور اس کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں کہ بیان تفسیر یہ ہے کہ لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے لفظ کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم اپنے بیان سے اسکی تفسیر اور اسکی وضاحت کر دے جیسے کسی نے اقرار کیا "لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ" کہ فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے، اس چیز کی مراد ظاہر نہیں کوئی بھی چیز مراد ہو سکتی ہے پھر متکلم اپنے بیان سے اپنی مراد ظاہر کر دے کہ وہ چیز کپڑا ہے تو کپڑا بیان تفسیر ہو گا، یا کسی نے یوں کہا "عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٌ" کہ فلاں کے مجھ پر دس درہم ہیں اور کچھ، "نیف" کی مراد ظاہر نہیں کی، "نیف" کا اطلاق ایک سے لے کر دس تک ہوتا ہے، پھر مقرر نے نیف کی مراد واضح کر دی کہ اس سے مراد ایک درہم ہے تو یہ بیان تفسیر ہو گا، یا کسی نے یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَى دَرَاهِمٍ" کہ فلاں کے مجھ پر درہم ہیں، اس مثال میں درہم کی مراد واضح نہیں تھی پھر متکلم عشرۃ کہہ کر درہم کی تفسیر کر دے کہ دس درہم ہیں تو یہ بیان تفسیر ہو گا۔

قوله: وَحُكْمُ هَذَيْنِ النُّوعَيْنِ الْغ

بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم

یہاں سے مصنف بیان تقریر اور بیان تفسیر کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ ان کا حکم یہ ہے کہ دونوں مصلو بھی صحیح ہو سکتے ہیں اور مفصل بھی، یعنی محکم اپنے کلام کے ساتھ مصلو بیان لائے یا کچھ دیر پھر کر مفصل بیان لائے دونوں طرح جائز ہے، اس کی دلیل قرآن پاک سے ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ“ کہ قرآن پاک کا جمع کرنا اور پڑھوانا ہمارے ذمہ ہے، یہاں پر اللہ تعالیٰ نے بیان کو تم کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور تم تراخی پر دلالت کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بیان کو مفصل یعنی کچھ دیر بعد بھی لانا جائز ہے۔

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ وَتَطْيِيرُهُ التَّغْلِيْقُ وَالْإِسْبَتْنَاءُ وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَضْلَيْنِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا الْمُغْلَقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لِقَبْلِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّغْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ إِلَّا أَنْ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ وَقَائِدَةُ الْخِلَافِ تَطْهَرُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِأَجَنِبِيَّةٍ ”إِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَأَنْتَ طَالِقٌ“ أَوْ قَالَ لِغَيْبٍ ”إِنْ مَلَكَكَ فَأَنْتَ حُرٌّ“ يَكُونُ التَّغْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهُ لِأَنَّ حُكْمَ التَّغْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عَلَيَّهِ وَالطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ هَهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عَلَيَّهِ لِعَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّغْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّغْلِيْقُ وَ عِنْدَنَا كَانَ التَّغْلِيْقُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِأَنَّ كَلَامَهُ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عَلَيَّهِ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَالْمَلِكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّغْلِيْقُ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا شَرْطُ صِحَّةِ التَّغْلِيْقِ لِلْوُقُوعِ فِي ضَوْزَةِ عَدَمِ الْمَلِكِ أَنْ يَكُونَ مُضَافًا إِلَى الْمَلِكِ أَوْ إِلَى سَبَبِ الْمَلِكِ حَتَّى لَوْ قَالَ لِأَجَنِبِيَّةٍ ”إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ“ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوَجِدَ الشَّرْطَ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ بَكَاحِ الْأَمَةِ لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ بِكَاحِ الْأَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُودِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمُنْجُوَّةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ“ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيلِهِ فَيَجُوزُ بَكَاحُ الْأَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ

ترجمہ: اور بہر حال بیان تغیر پس وہ یہ ہے کہ محکم اپنے بیان کے ذریعے اپنے کلام کے معنی کو بدل دے اور بیان تغیر کی نظیر تعلیق اور

استثناء ہے اور فقہاء نے دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ معلق بالشرط، شرط پائے جانے کے وقت سبب بنتا ہے نہ کہ شرط پائے جانے سے قبل، اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعلیق فی الحال سبب ہوتا ہے، شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہو جاتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ کو طلاق ہے، یا دوسرے کے غلام سے کہا کہ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے اور یہاں طلاق اور عتاق علت بن کر منعقد نہیں ہوئے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی اضافت اپنے محل کی طرف نہیں ہے پس تعلیق کا حکم باطل ہوگا پس تعلیق صحیح نہیں ہوگی،

اور ہمارے نزدیک تعلیق صحیح ہوگی حتیٰ کہ اگر قائل نے اس عورت سے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ خاوند کا قول علت بن کر منعقد ہوتا ہے شرط پائے جانے کے وقت، اور ملک ثابت ہے شرط کے پائے جانے کے وقت اس لئے تعلیق صحیح ہوگی، اور اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ عدم ملک کی صورت میں (جزا کے) وقوع کیلئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک کی طرف منسوب ہو یا سبب ملک کی طرف، حتیٰ کہ اگر کسی نے اجنبیہ سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر اس عورت سے نکاح کر لیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی،

اور اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنا حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے میں مانع ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو معلق کیا ہے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھنے کی صورت میں پس آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط مانع نکاح ہے پس باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، اور اسی طرح حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ باندہ کے لئے نفقہ نہیں ہوگا جب کہ وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب نے انفاق کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اگر وہ حمل والی ہوں تو تم ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا حمل جن دیں“ پس عدم حمل کے وقت شرط معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مانع حکم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک عدم شرط مانع حکم نہیں ہوتا تو جائز ہے یہ بات کہ حکم اس کی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو پس باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور نفقہ دینا واجب ہوگا ان نصوص کی وجہ سے جو عام ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے بیان تغیر کی تعریف اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور اس کے بعد احناف اور شوافع کے مختلف فیہ اصول پر مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنْ يَتَغَيَّرَ الْع

قسم ثالث بیان تغیر کی تعریف

بیان تغیر اس بیان کو کہا جاتا ہے کہ مشکلم اپنے بیان کے ذریعے اپنے کلام کے معنی کو بدل دے یعنی لفظ کے حقیقی معنی اس کلام کے ظاہری

معنی میں لیکن متکلم لفظ کے حقیقی معنی مراد نہ لے بلکہ مجازی معنی مراد لے اور متکلم کے کلام کا ظاہری معنی اس کے بیان کے ساتھ کسی دوسرے معنی کی طرف تبدیل ہو جائے تو متکلم کا مجازی معنی مراد لینا بیان تغیر ہوگا، جیسے ایک لفظ اپنے معنی میں عام ہے لیکن متکلم اس کے عموم کو مراد نہیں لیتا بلکہ خصوص مراد لیتا ہے تو متکلم کا عموم کو چھوڑ کر خصوص مراد لینا بیان تغیر ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے تعلیق سے مراد شرط لگانا اور استثناء سے مراد جس کو لا اور اس کے اخوات کے ذریعے ماقبل کے حکم سے نکالا گیا ہو،

تعلیق کی مثال جیسے کسی نے اپنے غلام سے کہا "أَنْتَ حُرٌّ إِنْ حَسَرْتُ فَلَانًا" متکلم کا "إِنْ حَسَرْتُ فَلَانًا" کہنا بیان تغیر ہوگا کیونکہ "أَنْتَ حُرٌّ" کا ظاہری معنی تو یہ ہے کہ وہ غلام فوراً آزاد ہو جائے لیکن جب آقائے مصلحہ "إِنْ حَسَرْتُ فَلَانًا" کہہ دیا تو غلام فوراً آزاد نہیں ہوگا بلکہ اس کی آزادی فلاں کی ضرب پر معلق ہوگی،

استثناء کی مثال جیسے کسی نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ إِلَّا وَائَةٌ" اس میں "إِلَّا وَائَةٌ" بیان تغیر ہوگا کیونکہ جب متکلم نے "لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ" کہا تو اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ مقرر پر ایک ہزار لازم ہوں لیکن جب اس نے "إِلَّا وَائَةٌ" کہا تو ماقبل کے حقیقی معنی کو بدل دیا اب اس پر ایک سو کم ہزار یعنی نو سو لازم ہوں گے۔

قوله: وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَضْلَيْنِ الْخ

فقہاء کا تعلیق اور استثناء میں اختلاف

یہاں مصنف فرماتے ہیں کہ فقہاء نے تعلیق اور استثناء دونوں صورتوں میں اختلاف کیا ہے سب سے پہلے تعلیق کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک معلق بالشرط (جس چیز کو شرط پر معلق کیا گیا ہو) شرط کے پائے جانے کے وقت حکم کا سبب بنتا ہے شرط کے پائے جانے سے پہلے حکم کا سبب نہیں بنتا، لیکن حضرت امام شافعی کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال حکم کا سبب بنتا ہے لیکن شرط کا نہ پایا جانا حکم سے مانع ہو جاتا ہے،

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اور حضرت امام شافعیؒ کے اختلاف کا ثمرہ ان دو مثالوں میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی آدمی نے لہجہ عورت سے کہا "إِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَأَنْتَ حَلَالٌ" کہ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے یا دوسرے کے غلام سے کہا "إِنْ مَلَكَكَ فَأَنْتَ حُرٌّ" کہ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے، ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوگی بلکہ ہمارے نزدیک متکلم جب اس عورت سے نکاح کریگا تو نکاح کرتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس غلام کا مالک ہوتے ہی غلام آزاد ہو جائے گا،

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق ان دونوں صورتوں میں باطل ہو جائیگی اور وجود شرط کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا، اگر اس سے نکاح کیا تو تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور جب اس غلام کا مالک ہوا تب بھی وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور متکلم کا کلام لغو ہو جائیگا۔

قوله: لِأَنَّ حُكْمَ التَّغْلِيْقِ اِنْعِقَادُ الْخ

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت ہو یعنی کلام معلق علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور صدر کلام سے مراد جزاء ہے خواہ شرط سے پہلے جزاء مذکور ہو خواہ شرط سے مؤخر ہو کہ صدر کلام یعنی جزاء فی الحال علت ہو لیکن مذکورہ دونوں مثالوں میں طلاق یعنی "أَنْتَ طَالِقٌ" اور عتاق یعنی "أَنْتَ حُرٌّ" علت نہیں بن سکتے کیونکہ اجنبیہ کے حق میں "إِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَأَنْتَ طَالِقٌ" کہنے کی صورت میں خاوند کا قول "فَأَنْتَ طَالِقٌ" وقوع طلاق کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ اجنبیہ محل طلاق نہیں ہے۔ کیونکہ اجنبیہ عورت ملک نکاح میں نہیں ہے حالانکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کلام معلق جب متکلم کے منہ سے نکلتا ہے اسی وقت علت بنتا ہے اور جب یہ تعلیق ہی باطل ہے تو اس عورت سے نکاح کرنے کے بعد بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اسی طرح متکلم کا قول "إِنْ مَلَكَتْكَ فَأَنْتَ حُرٌّ" کے تکلم کے وقت محل حق نہیں ہے کیونکہ اجنبی کے غلام میں ملک رقبہ نہیں ہے اس لئے یہ کلام وقوع عتاق کی علت نہیں بن سکتا حالانکہ یہ کلام معلق جب متکلم نے بولا تھا اسی وقت علت عتاق بنتا ضروری ہے جب یہ تعلیق باطل ہے تو متکلم اس غلام کا مالک بن جانے کے بعد بھی وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔

قوله: وَ عِنْدَنَا كَانَ التَّغْلِيْقُ صَحِيْحًا الْع

احناف کی دلیل

احناف کے نزدیک دونوں مذکورہ مثالوں میں تعلیق صحیح ہے کیونکہ احناف کے نزدیک صدر کلام یعنی جزاء تکلم کے وقت علت نہیں بنتی بلکہ شرط پائے جانے کے وقت علت بنتی ہے اور جب شرط پائی جائے گی کہ وہ اجنبی عورت اس کے نکاح میں آجائے گی اور وہ اجنبی غلام اس کی ملکیت میں آجائے گا اس وقت معلق بالشرط حکم کا سبب بنے گا اور اس وقت "أَنْتَ طَالِقٌ" اور "أَنْتَ حُرٌّ" دونوں اپنے محل کی طرف منسوب ہوں گے تو تعلیق صحیح ہوگی اور جب تعلیق صحیح ہے تو اس اجنبی عورت سے نکاح کرتے ہی اس کو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس غلام کا مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا، خاوند کا کلام اور آقا کا غلام وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے نہ کہ وجود شرط سے پہلے اور وجود شرط کے وقت ملک ثابت ہے لہذا تعلیق کے صحیح ہونے کی وجہ سے وہ عورت مطلقہ ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

قوله: وَلِهَذَا الْمَغْنَى قُلْنَا شَرْطُ صَحَّةِ التَّغْلِيْقِ الْع

احناف کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

مصنف فرماتے ہیں کہ اس معنی کی وجہ سے کہ معلق بالشرط ہمارے نزدیک وجود شرط کے وقت حکم کا سبب بنتا ہے وجود شرط سے پہلے شرط

نہیں بنتا ہم نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں وقوع جزاء کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو اگر وہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب نہ ہو تو وہ تعلیق ہمارے نزدیک بھی صحیح نہیں ہوگی لہذا اگر کسی آدمی نے اجنبی عورت سے کہا ”اِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ“ پھر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ تعلیق دخول دار کی طرف منسوب ہے جو نہ ملک ہے اور نہ ہی سبب ملک، لہذا صحت تعلیق کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہیں ہوگی اور جب تعلیق صحیح نہیں تو دخول دار کے بعد بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

قوله: وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْخُرَّةِ يَمْنَعُ الْخ

شافعیہ کے اصول پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ نے حضرت امام شافعیؒ کے مذہب پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو اور اسے مہر و نفقہ دے سکتا ہو تو ایسے شخص کیلئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں، جب کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو اور اس کو مہر و نفقہ بھی دے سکتا ہو تو ایسے شخص کے لئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے،

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا ہے ”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ“ کہ تم میں سے جو شخص آزاد مؤمنہ کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ نکاح کر لے ان باندیوں کے ساتھ کہ جن کے تمہارے بھائیوں کے دائیں ہاتھ مالک ہوئے ہیں، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو حلال کیا ہے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھنے کی صورت میں، چنانچہ اس تعلیق کی وجہ سے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہونا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کے لئے مانع ہوگا، لہذا جب آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر قادر ہے تو شرط یعنی عدم قدرۃ علی نکاح الحرۃ معدوم ہوگی اور شرط کا معدوم ہونا چونکہ مانع حکم ہوتا ہے اس لئے آزاد عورت کے ساتھ نکاح پر قدرت کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قوله: وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا نَفَقَةَ لِلْمُبْتَغَوَةِ الْخ

مختلف فیہ اصول پر متفرع ہونے والا دوسرا مسئلہ

یہاں سے مصنفؒ نے مختلف فیہ اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، اب مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مطلقہ باندہ کے لئے دوران عدت کے نفقہ خاوند پر واجب نہیں مگر یہ کہ وہ حاملہ ہو تو پھر اس کے لئے نفقہ خاوند پر واجب ہوگا، جب کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

مطلقہ بابت کے لئے دوران عدت کا نفقہ خاوند پر واجب ہے،

حضرت امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے قرآن پاک کی اس آیت سے ”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حُمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا وجود حمل کی صورت میں تو عورت کے لئے خاوند پر عدت کا خرچہ واجب ہوگا، اور حمل نہ ہونے کی صورت میں اتفاق کی شرط چونکہ معدوم ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک شرط کا نہ پایا جاتا حکم سے مانع ہوتا ہے لہذا حمل نہ ہونے کی صورت میں خاوند پر عدت کا نفقہ واجب نہ ہوگا،

مذکورہ دونوں صورتوں میں احتلاف کا مذہب یہ ہے چونکہ عدم شرط مانع حکم نہیں ہوتا بلکہ شرط کے معدوم ہونے کی صورت میں حکم ساقط ہوتا ہے اس کا ثبوت ہوتا ہے اور نہ اسکی نفی، اور جب ایسا ہے تو ممکن ہے کہ شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو، لہذا قدرت علی نکاح الحرة کی صورت میں باندی سے نکاح کا جائز ہونا قرآن پاک کی اس آیت سے ثابت ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ“ اور ”فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتَىٰ وَفُلْکَ وَرَبَاعٌ“ فانکحوا کے خطاب عام میں وہ آدمی بھی داخل ہے جو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور ”مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ“ اور ”مَا طَابَ لَكُمْ“ کے عموم میں باندی بھی داخل ہے،

اور مطلقہ بابت کا نفقہ جامد نہ ہونے کی صورت میں ”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ سے ثابت ہوگا کیونکہ یہ نصوص عام ہیں۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا النَّوَءِ تَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى الْأَسْمِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ تَغْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِأَنَّ النَّصْرَ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَىٰ أَمَةِ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ ”مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ“ فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ غَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الْأَسْتِثْنَاءُ ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَىٰ أَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ تَكَلَّمَ بِالْبَاقِي بَعْدَ الثَّنِيَا كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمَ إِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةٌ لَوْ جُوبِ الْكُلِّ إِلَّا أَنَّ الْأَسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ غَدَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّغْلِيْقِ مِثَالُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ“ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ انْعَقَدَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَىٰ الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ صُورَةُ الْمَسَاوَاةِ بِالْأَسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِي تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِيجَةُ هَذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفَنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَقَّقَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفَنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصْرِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِي يَتَقَيَّدُ بِصُورَةِ بَيْعِ يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنَ اثْبَاتِ التَّسَاوِيِ وَالتَّفَاضُلِ فِيهِ كَيْلَا يُؤَيَّزَ إِلَىٰ نَهْيِ الْبَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِغْيَارِ الْمُسَوَّى كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيثِ وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ ”لِفُلَانٍ عَلَىٰ أَلْفٍ وَدِينَغَةً“ فَقَوْلُهُ عَلَىٰ يُفِيدُ الْوُجُوبَ وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدِينَغَةً

غَيْرُهُ إِلَى الْجَفَا وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي أَلْفَا فَلَمْ أَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ
 "لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ زُبُوفٌ" وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّ يَصِحُّ مُؤْضُولًا وَلَا يَصِحُّ مَفْضُولًا ثُمَّ بَعْدَ هَذَا
 مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصَحُّ بِشَرْطِ الْوَضَلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ
 التَّنْذِيلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِي حَرْفٌ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّنْذِيلِ

ترجمہ: اور معلق بالشرط کی اس نوع کے توابع میں سے ہے حکم کا اس اسم پر مرتب ہونا ہے جو اسم کسی صفت کے ساتھ متصف ہو اس لئے
 امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے مرتبہ میں ہے اور اسی بنا پر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز
 نہیں ہے کیونکہ نص نے حکم کو مؤمنہ باندی پر مرتب کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "مَنْ فَتِيَائَتْكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ" کی وجہ سے، پس باندیوں کے ساتھ
 نکاح کے جواز کا حکم مؤمنہ کے ساتھ مقید کیا جائے گا تو وصف ایمان کے نہ ہونے کے وقت جواز نکاح کا حکم متنع ہوگا پس کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح
 جائز نہ ہوگا،

اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے علماء اس طرف گئے ہیں کہ استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام استثناء ہے گویا
 کہ حکم نے کلام نہیں کیا مگر باقی ماندہ کا، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے کل حکم کے واجب ہونے کے لئے
 مگر استثناء اس علت کو حکم سے روکتا ہے یہ باب تعلیق میں عدم شرط کے مرتبہ میں ہے، اس اختلاف کی مثال حضور اقدس ﷺ کے ارشاد
 "لَا تَبْغُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ" میں ہے، پس حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام علت بن کر منعقد ہوا ہے طعام
 کو طعام کے عوض میں بیچنا مطلقاً حرام ہونے میں، اور اس مجموعہ سے استثناء کے ذریعے مساوات کی صورت نکل گئی پس باقی ماندہ صورتیں صدر
 کلام کے حکم کے تحت باقی رہ گئیں اس اطلاق کا نتیجہ ایک مٹھی طعام کی بیج کا دو مٹھی طعام کے عوض حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام
 کی بیج اس حدیث کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ منہی عنہ بیع کی اس صورت کے ساتھ مقید ہوگا جس میں بندہ برابری اور زیادتی کو ثابت
 کرنے پر قدرت رکھتا ہو، تاکہ یہ منہی عاجز کی منہی تک پہنچانے والی نہ ہو پس جو صورت معیار مستوی یعنی مقدار برابر کرنے والے پیمانے کے
 نیچے داخل نہیں ہوگی وہ حدیث کے تقاضے سے خارج ہوگی،

اور بیان تغیر کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ کسی آدمی نے کہا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ودیعت ہے، تو اس کا قول "عَلَيَّ" وجوب کا فائدہ
 دیتا ہے اور مقرر نے اپنے قول ودیعت کے ذریعے اس کو ایک ہزار کی حفاظت کی طرف تبدیل کر دیا ہے، اور متکلم کا قول کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا، یا
 تو نے میرے ساتھ ایک ہزار کے بدلے میں بیع سلم کی لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو یہ کہنا بھی بیان تغیر کی قبیل میں سے ہوگا اور اسی طرح اگر
 کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار رکھو نے درابم ہیں،

اور بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد کچھ ایسے مسائل ہیں جن میں علماء نے اختلاف
 کیا ہے کہ وہ بیان تغیر کی قبیل میں ہیں پس وہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوں گے یا بیان تبدیل کی قبیل میں سے ہیں کہ وہ صحیح نہ ہوں گے ان میں

سے کچھ مسائل بیان تبدیل میں آئیں گے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے معلق بالشرط کا ایک تابع حکم ذکر کیا ہے اور اس کے بعد بیان تغیر کی دوسری قسم استثناء کو بیان کیا ہے اور مثالیں ذکر کی ہیں اور بیان تغیر کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا النَّوعِ تَرْتُبُ الْحُكْمِ الْخ

معلق بالشرط کے توابع کا حکم

یہاں سے مصنف "معلق بالشرط کا ایک تابع اور ذیلی حکم ذکر کر رہے ہیں کہ معلق بالشرط کے توابع میں سے ہے کہ جب حکم کو ایسے اسم پر مرتب کیا جائے جو اسم کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو یہ حکم کو اس صفت کے ساتھ معلق کرنے کی طرح ہے، اس لئے کہ وہ صفت شرط کے معنی میں ہوتی ہے لہذا حکم جس طرح شرط پر معلق ہوتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق ہوگا جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو "أَنْتَ طَالِقٌ رَاكِبَةٌ" کہے تو یہ اس کو "أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ رَكَبْتَ" کے مرتبہ میں ہوگا،

جب وہ صفت شرط کے معنی میں ہے تو احناف اور شوافع کے درمیان جو اختلاف تعلیق بالشرط کی صورت میں ہوتا تھا وہی اختلاف حکم کو اس صفت پر مرتب کرنے کی صورت میں ہوگا، احناف کے نزدیک جس طرح شرط کے منقشی ہونے کی صورت میں حکم منقشی نہیں ہوتا بلکہ وہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے اسی طرح صفت کے منقشی ہونے کی صورت میں بھی حکم منقشی نہیں ہوتا بلکہ وہ حکم دوسری دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک جس طرح شرط کے منقشی ہونے کی وجہ سے حکم منقشی ہو جاتا ہے اسی طرح صفت کے منقشی ہونے کی صورت میں بھی حکم منقشی ہو جائے گا،

اسی بنیاد پر حضرت امام شافعی نے فرمایا ہے کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وَمِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے باندیوں کے ساتھ نکاح کرنے کو مؤمنات کی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے، تو باندی کے ساتھ جواز نکاح کے حکم کو صفت ایمان کے ساتھ مقید کیا جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر باندی کے اندر صفت ایمان موجود ہوگی تو نکاح جائز ہوگا ورنہ جائز نہیں ہوگا،

احناف کے نزدیک جس طرح مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے اسی طرح کتابیہ باندی کے ساتھ بھی نکاح کرنا جائز ہے، کیونکہ احناف کے نزدیک صفت کے منقشی ہونے کی وجہ سے حکم منقشی نہیں ہوتا لہذا صفت ایمان کے منقشی ہونے کی وجہ سے باندی کے ساتھ جواز نکاح کا حکم منقشی نہیں ہوگا بلکہ یہ حکم دوسری دلیل کے ساتھ ثابت ہو سکتا ہے چنانچہ کتابیہ باندی سے جواز نکاح کا حکم اس آیت "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" سے ثابت ہے۔

قوله: وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ إِلَّا سِتْنَاءُ الْع

بیان تغیر کی صورتوں میں سے دوسری صورت استثناء

پہلے مصنفؒ نے بیان تغیر کی پہلی صورت تعلیق کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اب یہاں سے بیان تغیر کی دوسری صورت استثناء کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں کہ جس طرح تعلیق میں احناف اور شوافع کا اختلاف تھا اسی طرح استثناء کی تفصیل میں بھی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے چنانچہ ہمارے علماء احناف کے نزدیک استثناء کے بعد جو مقدار باقی رہ جاتی ہے اس باقی ماندہ مقدار کے تکلم کرنے کا نام کلام ہے گویا کہ مشکلم نے باقی بچ جانے والی مقدار کو ہی بولا ہے اور مستثنیٰ منہ کو بولا ہی نہیں مثال کے طور پر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک سو تو یہ ایسا ہے کہ گویا مشکلم نے یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے نو سو درہم ہیں، لہذا مقرر پر ابتدا ہی سے نو سو درہم واجب ہوں گے، یوں نہیں ہوگا کہ ابتداً ایک ہزار درہم واجب ہوں پھر استثناء کے ذریعے ایک سو درہم کو نکالا گیا ہو۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ پورے کے پورے حکم کے وجوب کے لئے علت بن کر منعقد ہوتا ہے یعنی کلام اول کل کے واجب ہونے کی علت بنے گا لیکن استثناء اس صدر کلام کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے جس طرح کہ شرط کا معدوم ہونا معلق کو عمل کرنے سے روکتا ہے لہذا مذکورہ مثال میں حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقرر پر ایک ہزار درہم ہی واجب ہوں گے لیکن ایک سو کا استثناء ایک سو کے حق میں صدر کلام کو عمل کرنے سے روک دے گا۔

قوله: وَمَثَلُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَا تَبْغُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ الْع

مذکورہ اختلاف کی مثال

یہاں سے مصنفؒ استثناء کی اختلافی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ مذکورہ اختلاف کی مثال حضور اقدس ﷺ کے فرمان "لَا تَبْغُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ" میں ہے، کہ تم غلے کو غلے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر، برابر کر کے، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی "لَا تَبْغُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ" غلے کو غلے کے بدلے میں بیچنے کے حرام ہونے کے لئے علی الاطلاق علت بن کر منعقد ہوا ہے یعنی حدیث کا ابتدائی حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غلے کی بیع غلے کے عوض میں مطلقاً حرام ہو خواہ مقدار قلیل ہو یا مقدار کثیر، مقدار کثیر سے مراد جو کیل کے تحت داخل ہو سکے جیسے صاع اور مد وغیرہ اور مقدار قلیل سے مراد جو کیل کے تحت داخل نہ ہو جیسے ایک یا دو مٹھی پھر حضور اقدس ﷺ نے "إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ" کے استثناء کے ذریعے مساوات کی صورت کو حرام ہونیکے حکم سے خارج کر دیا ہے تو مساوات کے علاوہ بیع طعام بالطعام کی تمام صورتیں حرمت کے حکم میں باقی رہیں گی خواہ قلیل مقدار میں ہوں یا کثیر مقدار میں خواہ کیل وغیرہ کے ذریعے قاضی کے ساتھ بیچا جائے یا اندازے کیساتھ بیچا جائے اسلئے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مٹھی اناج کی دو مٹھی اناج کے عوض بیچنا حرام ہوگا، اس کو مصنفؒ نے یوں بیان کیا

ہے کہ بیع الطعام بالطعام کے علی الاطلاق حرام ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی کو غلے کی دو مٹھی غلے کے عوض میں بیچنا حرام ہے، لیکن احناف کے نزدیک ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا ”لَا تَبْیَعُوا“ کی نص کے تحت داخل ہی نہیں اسلئے حضور اقدس ﷺ نے مساوات والی صورت کو جائز قرار دیا ہے اور تفاضل والی صورت کو حرام قرار دیا ہے اور مساوات اور تفاضل ان چیزوں میں متحقق ہوگا جو چیزیں معیار مسوی یعنی جو کسی برابر کرنے والے پیمانے کے تحت داخل ہوں کہ وہ کیل اور وزن کے تحت داخل ہوں اور جو چیزیں معیار مسوی کے تحت داخل نہ ہوں ان میں مساوات اور تفاضل پایا ہی نہیں جائے گا اس لئے مقدار قلیل یعنی ایک مٹھی اور دو مٹھی جو کہ کسی معیار مسوی کے تحت داخل ہی نہیں ہیں ان پر بندہ مساوات اور تفاضل ثابت کرنے پر قادر ہی نہیں ہے تو بیع کی یہ صورت ”لَا تَبْیَعُوا“ کی نہی کے تحت داخل ہی نہیں ہوگی اس لئے کہ اگر اس صورت کو نہی کے تحت داخل کیا گیا تو عاجز سے نہی کرنا لازم آئے گا اور عاجز سے نہی کرنا یعنی عاجز کو منع کرنا کہ قبیح ہے جیسے تائیدنا کو کہا جائے کہ تو مت دیکھ، اور اپنا بیج کو کہا جائے کہ تو مت چل، اور عاجز کی نہی قبیح ہے اور شارع کی طرف سے قبیح کا ارتکاب محال ہے، لہذا معلوم ہوا کہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا حدیث ”لَا تَبْیَعُوا“ کے تقاضے سے خارج ہے اور اس حدیث کی وجہ سے یہ صورت ممنوع نہیں ہے، بلکہ ایک مٹھی غلے کو دو مٹھی غلے کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔

قوله: وَمِنْ صُورٍ بَيَّنَّ التَّغْيِيرَ إِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ"

بیان تغیر کی چند صورتیں

یہاں سے مصنف بیان تغیر کی چند صورتیں ذکر کر رہے ہیں۔

صورتِ اول: اگر کسی نے کہا ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ وَدِئْعَةً“ کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ودیعت کے ہیں، اس کلام میں ”عَلَى“ وجوب کا فائدہ دیتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک ہزار دین ہیں اور اسکی ادائیگی واجب ہے، لیکن جب متکلم نے ”وَ دِئْعَةً“ کہا تو یہ بیان تغیر ہے کہ اس نے اس کو حفاظت اور امانت کی طرف بدل ڈالا لہذا یہ کہنا کہ ایک ہزار مجھ پر دین نہیں بلکہ امانت کے طور پر میرے پاس محفوظ ہیں اس لئے اس قول کو دین کا اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔

صورتِ ثانی: اگر کسی آدمی نے کہا ”أَعْطَيْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا“ کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو اس کے قول میں ”فَلَمْ أَقْبِضْهَا“ بیان تغیر ہوگا کیونکہ ”أَعْطَيْتَنِي“ کا ظاہری اور متعارف معنی یہ ہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار دے دئے اور میں نے ان پر قبضہ کر لیا، لیکن جب اس نے ”فَلَمْ أَقْبِضْهَا“ کہا تو پہلے والے کلام کے معنی کو اس نے تبدیل کر دیا کہ اعطاء سے میری مراد اعطاء بلا قبض ہے کہ تو نے دینے کا وعدہ کیا ہے۔

صورتِ ثالث: اگر کسی آدمی نے کہا ”اَسْلَفْتَنِي الْفَا فَلَمْ اَقْبِضْهَا“ کہ تو نے مجھ سے ایک ہزار بیعِ سلم کی ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس صورت میں ”فَلَمْ اَقْبِضْهَا“ بیانِ تغیر ہوگا اس لئے ”اَسْلَفْتَنِي الْفَا“ کا ظاہری معنی یہ ہے کہ تو نے بیعِ سلم کا اس المال ایک ہزار مجھے دے دیا اور بیعِ سلم کے صحیح ہونے کے لئے مجلسِ عقد میں اس المال پر قبضہ کرنے کی شرط پائی گئی اس کا تقاضا یہ ہے کہ بیعِ سلم ہو جائے، لیکن جب اس نے ”فَلَمْ اَقْبِضْهَا“ کہا تو اس نے ”اَسْلَفْتَنِي“ کے معنی کو بدل ڈالا کہ میری مراد بیعِ سلم فاسد ہے نہ کہ صحیح بیعِ سلم، کیونکہ اس المال پر مجلسِ عقد میں قبضہ نہیں پایا گیا۔

صورتِ رابع: اگر کسی نے کہا ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ زَيْفٌ“ کہ فلاں کے میرے ذمے ایک ہزار کھوٹے ہیں، جب اس نے کہا ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ“ تو مطلب یہ تھا کہ میرے ذمے ایک ہزار کھرے واجب ہیں کیونکہ لین دین میں بالعموم کھرے واجب ہوتے ہیں نہ کہ کھوٹے، تو جب متکلم نے ”زَيْفٌ“ کا لفظ بولا تو یہ بیانِ تغیر ہے کہ اس نے اپنے پہلے کلام کے معنی کو بدل ڈالا کہ میری مراد کھرے درابہم نہیں بلکہ کھوٹے درابہم ہیں تو اس کے کلام میں تبدیلی آگئی تو یہ بیانِ تغیر ہوگا۔

قوله: وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ الخ

بیانِ تغیر کا حکم

یہاں سے مصنف بیانِ تغیر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ اگر اس کو کلام کے متصل کہا جائے تو یہ صحیح ہوتا ہے اور اگر اس کو کلام کے منفصل کہا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ بیان اگر مبتدئ کے متصل بعد آئے تو اس کا بیان بننا صحیح ہوگا اور اگر بیان مبتدئ سے منفصل اور الگ ہو کر آئے تو اس کا بیان بننا صحیح نہیں ہوگا،

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ بیانِ تغیر کو ذکر کرنے کے بعد یہاں چند مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں ہمارے علماء احناف نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیانِ تغیر میں سے ہیں یا بیانِ تبدیل میں سے، تو صاحبین کے نزدیک وہ بیانِ تغیر میں سے ہیں اور بیانِ تغیر مصلحا صحیح ہوتا ہے منفصلا صحیح نہیں ہوتا، تو یہ مسائل اتصال کی صورت میں صحیح ہوں گے اور انفصال کی صورت میں صحیح نہیں ہوں گے، لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مسائل بیانِ تبدیل میں سے ہیں اور بیانِ تبدیل نہ مصلحا صحیح ہوتا ہے اور نہ منفصلا، یہ مسائل بھی مصلحا اور منفصلا صحیح نہیں ہوں گے ان میں سے کچھ کا بیان ان شاء اللہ تعالیٰ بیانِ تبدیل کی بحث میں آئے گا۔

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ”وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَا مِثْلَ ثُلُثٍ“ أَوْجَبَ الشَّرْكَاءَ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَّ نَصِيبَ الْأُمِّ فَصَارَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْأَبِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا بَيَّنَّا نَصِيبَ الْمَضَارِبِ

وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَبَتِ الشِّرْكَهَ وَكَذَلِكَ لَوْ بَيَّنَّا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَّنَّا وَعَلَى هَذَا حُكْمُ الْمَزَارَعَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِأَلْفٍ ثُمَّ بَيَّنَّ نَصِيبَ إِحْدَهُمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَّنَّا لِلنَّصِيبِ الْآخَرِ وَلَوْ طَلَّقَ إِحْدَى إِمْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِئَ أَحَدَهُمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَّنَّا لِلطَّلَاقِ فِي الْآخَرَى بِخِلَافِ الْوُطْئِ فِي الْعِنَقِ الْمُتَّبَعِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ حِلَّ الْوُطْئِ فِي الْإِمَاءِ يَنْتَبِطُ بِطَرِيقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمُلْكِ بِإِعْتِبَارِ حِلِّ الْوُطْئِ

ترجمہ: اور بہر حال بیان ضرورت پس اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول ”وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ“ میں ہے اس فرمان نے ماں باپ کے درمیان شرکت کو ثابت کیا ہے پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ بیان ہو گیا باپ کے حصے کے لئے، اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصے سے سکوت اختیار کیا تو شرکت صحیح ہوگی، اسی طرح اگر وہ دونوں رب المال کا حصہ بیان کر دیں اور مضارب کے حصے سے خاموشی اختیار کریں تو یہ بیان ہو جائے گا اور اسی پر مزارعت کا حکم قیاس کیا جائے،

اور اسی طرح اگر فلاں اور فلاں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصے کا بیان ہوگا، اور اگر اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی، تو یہ وطی کرنا دوسری بیوی کی طلاق کے لئے بیان ہوگا، اس کے برخلاف حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عتق مبہم میں وطی کرنا ہے کیونکہ باندیوں سے وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے پس ملک کی جہت متعین نہیں ہوگی وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے بیان کی سات قسموں میں سے چوتھی قسم بیان ضرورت اور اس کی مثالوں کو ذکر کیا ہے اور اس کے بعد بیان ضرورت پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا بَيَانُ الصَّرْفَةِ فَمِثَالُهُ الْع

بیان ضرورت کی تعریف اور مثال

یہاں سے مصنفؒ بیان کی چوتھی قسم بیان ضرورت کو بیان فرما رہے ہیں مصنفؒ نے اگرچہ بیان ضرورت کی تعریف نہیں کی، آسان تعریف یہ ہے کہ بیان ضرورت اسے کہتے ہیں جو متکلم کے کلام سے اقتضاء سمجھ آ رہا ہو اور متکلم کے کلام میں اس بیان کے لئے کوئی لفظ بھی موجود نہ ہو، یعنی جو بغیر کلام کیے متکلم کے ماقبل کلام سے ضروری طور پر سمجھ میں آجائے جیسے اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا ہے ”وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ“ اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ میں یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر گرمزے والے کے ورثاء میں سے اگر صرف اس کے والدین زندہ ہوں تو

وہ دونوں وارث ہوں گے، پھر ”فَلَا وَهَ الثُّلُثُ“ فرما کر ماں کا حصہ بیان کر دیا کہ ماں کو ایک تہائی ملے گا اور باپ کا حصہ صراحۃً بیان نہیں فرمایا لیکن باپ کا حصہ ماں کا حصہ بیان ہونے کی وجہ سے اقتضاءً معلوم ہو جاتا ہے کہ جب وراثت میں ماں باپ دونوں شریک ہوں ماں کا حصہ ایک تہائی ہے اور باقی باپ کے دو تہائی ہیں تو ماں کا حصہ بیان کرنا باپ کے حصے کے لئے بیان ضرورت بن گیا۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا بَيَّنَّا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ الْخ

بیان ضرورت کی تعریف پر متفرع چند مسائل

یہاں سے مصنف بیان ضرورت کی تعریف پر چند مسائل متفرع کر رہے ہیں۔

مسئلہ اولی: پہلے مضارب کی تعریف سمجھیں کہ شریعت میں عقد مضارب بت اس عقد کو کہتے ہیں کہ ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کی محنت ہو، مال والے کو رب المال کہتے ہیں اور کام کرنے والے کو مضارب، عقد مضارب بت کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ نفع میں دونوں کا حصہ متعین ہو اگر ایک کا حصہ متعین نہیں تو یہ عقد صحیح نہیں ہوگا اسی بیان ضرورت پر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر دو آدمیوں نے عقد مضارب بت کیا اور مضارب کا حصہ بیان کر دیا مثلاً نفع میں اس کو آدھا ملے گا اور رب المال کا حصہ بیان نہیں کیا تو یہ مضارب بت صحیح ہو جائیگی اور مضارب کے حصے کا بیان رب المال کے حصے کا بیان ضرورت بن جائے گا اور باقی آدھا رب المال کا ہوگا، اسی طرح دونوں نے عقد مضارب بت کے وقت رب المال کا حصہ بیان کیا اور مضارب کا حصہ بیان نہیں کیا تو رب المال کا حصہ بیان کرنا ہی مضارب کے حصے کیلئے بیان ہوگا تو رب المال کا حصہ بیان کرنے سے اقتضاءً مضارب کا حصہ معلوم ہو جائے گا اور مضارب کے حصے کا بیان ضرورت بن جائے گا۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ الْخ

مسئلہ ثانیہ: یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت پر مزارعت کے حکم کو قیاس کیا جائے گا کہ دونوں نے مثلاً رضا مندی سے زمین کے مالک کا حصہ بیان کر دیا مثلاً زمین کے مالک کو پیداوار کے دو ٹکٹ ملیں گے اور مزارع کے حصے سے خاموشی اختیار کر لی اور اس کا حصہ بیان نہیں کیا تو یہ عقد صحیح ہوگا، کیونکہ مالک کے حصے کو بیان کرنا کا شکار کے حصے کا بیان ضرورت ہے جو اقتضاءً کلام سے معلوم ہوتا ہے اس کے لئے کوئی الگ لفظ نہیں لایا گیا کا شکار کا حصہ بیان ضرورت ہے جو خود بخود ثابت ہو جائے گا۔

قوله: وَ كَذَلِكَ لَوْ أَوْضَى لِفُلَانٍ وَ فُلَانٍ بِالْفِ الْخ

مسئلہ ثالثہ: اگر کسی آدمی نے دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا کہ زید کو سات سو روپیہ

دے دینا، تو یہ وصیت صحیح ہوگی جب زید کا حصہ سات سو بیان کر دیا تو اس سے اقتضاء خالد کا حصہ معلوم ہو گیا تو یہ خالد کے حصے کے لئے بیان ضرورت بن گیا

قوله: وَلَوْ طَلَّقَ اخَذَ اِمْرَأَتِهِ الْغ

مسئلہ رابعہ: اگر کسی کی دو بیویاں تھیں اور اس نے ان میں سے ایک کو بغیر تعیین کے طلاق بائنہ دیدی پھر ایک سے وطی کر لی تو یہ ایک سے وطی کرنا دوسری بیوی کی طلاق کا بیان ہوگا کہ اس نے دوسری کو طلاق دی ہے موطوہ کو طلاق نہیں دی،

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیق بہم کی صورت میں ایک باندی سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کو مستلزم نہیں ہوگا جیسے ایک شخص نے اپنی دونوں باندیوں سے کہا ”أَخَذْتُكَمَا خُرَّةً“ کہ تم میں سے ایک آزاد ہے، پھر ان دونوں میں سے ایک باندی سے وطی کر لی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وطی کرنا دوسری باندی کے آزاد ہونے کے لئے بیان نہیں ہوگا کیونکہ باندیوں سے وطی دو طرح سے جائز ہے، ایک باندی ہونے کی وجہ سے دوسری وجہ یہ ہے کہ باندی کو آزاد کر کے اس سے نکاح کر لیا ہو، تو اب جو اس نے ”أَخَذْتُكَمَا خُرَّةً“ کہنے کے بعد وطی کی ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ باندی ہونے کی وجہ سے وطی کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کو آزاد کر کے وطی کر رہا ہو اس لئے صرف وطی کرنا دوسری باندی کی آزادی کے لئے بیان نہیں ہوگا لہذا ملک کی جہت متعین نہیں ہوگی وطی کے حلال ہونے کے اعتبار سے اور وطی سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ مولیٰ نے دوسری باندی کو آزاد کر دیا ہے، بلکہ مولیٰ سے وضاحت طلب کی جائے گی کہ آپ نے کونسی باندی کو آزاد کیا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک باندی سے وطی کرنا دوسری باندی کیلئے بیان ہوگا کہ وہ آزاد ہے۔

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الْخَالِ فَمِثَالُهُ فِيمَا إِذَا رَأَى صَاحِبَ الشَّرْعِ أَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ

سُكُوتُهُ بِمَنْزِلَةِ التَّبَيُّانِ أَنَّهُ مَشْرُوعٌ وَالشَّفِيعُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ التَّبَيُّانِ بِأَنَّهُ رَاضٍ بِذَلِكَ وَالْبَكْرُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَرْوِيجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ التَّبَيُّانِ بِالرِّضَاءِ وَالْإِذْنِ وَالْمَوْلَى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ فَيَصِيرُ مَاذُونًا فِي التَّجَارَاتِ وَالْمُدْعَى عَلَيْهِ إِذَا تَكَلَّفَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُونُ الْإِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُومِ الْقَالِ بِطَرِيقِ الْأَقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبَطَرِيقِ الْبَدَلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّبَيُّانِ بِمَنْزِلَةِ التَّبَيُّانِ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا لَا جَمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَحْصِ الْبَغْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ

ترجمہ: بہر حال بیان حال پس اس کی مثال جب صاحب الشرع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کسی کام کو اپنی آنکھوں سے خود دیکھا اور اس سے منع نہیں کیا تو آپ ﷺ کا یہ سکوت اس بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ یہ کام مشروع ہے، اور شفیع کو جب بیع کا علم ہو جائے اور وہ سکوت اختیار کرے

تو اس کا سکوت اس بات کے بیان کے مرتبہ میں ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور باکرہ کو جب اس کے ولی کا نکاح کرانا معلوم ہو جائے اور وہ رد کرنے سے سکوت اختیار کر لے تو یہ اس کا سکوت رضامندی اور اجازت کے مرتبہ میں ہوگا، اور مولیٰ نے جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کی تو اس کی خاموشی غلام کو اجازت دینے کی طرح ہوگی تو یہ غلام ماذون فی التجارة بن جائے گا، اور مدعی علیہ جب مجلس قضاء میں قسم کھانے سے رک گیا تو قسم کھانے سے رکنا صاحبین کے نزدیک بطریق اقرار لزوم مال پر رضامندی کی طرح ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بطور فدیہ لزوم مال پر راضی ہوگا،

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت الی البیان کی جگہ میں سکوت بیان کی طرح ہے اور اسی طریق پر ہم نے کہا ہے کہ اجتماع منعقد ہو جاتا ہے بعض لوگوں کی تصریح اور بعض کے سکوت سے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے بیان کی سات قسموں میں سے پانچوں قسم بیان حال اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ

بیان حال کی تعریف

بیان حال اس بیان کو کہتے ہیں جو متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو یعنی متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے جو سکوت بیان بن جائے کہ ایک موقع بولنے کا تھا لیکن متکلم خاموش رہا تو یہ کام اس کے نزدیک صحیح ہے، اور بعض اصولیین نے بیان کی پانچ اقسام بیان کی ہیں انہوں نے بیان حال اور بیان عطف کو ذکر نہیں کیا لیکن علامہ فخر الاسلام ہزدوئی نے بیان کی سات اقسام ذکر کی ہیں مصنفؒ نے انہی کا اتباع کرتے ہوئے بیان کی سات اقسام کو ذکر کیا ہے۔

قوله: فَمَثَالُهُ فِيمَا إِذَا زَايَ صَاحِبُ الشَّرْعِ الْغ

بیان حال کی پانچ مثالیں

یہاں سے مصنفؒ بیان حال کی پانچ مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔

مثال اول: کہ حضور اقدس ﷺ نے کسی شخص کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اسے روکا نہیں بلکہ سکوت اختیار کیا تو آپ کا سکوت بیان حال ہوگا کہ شرعیہ کام کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو احکام شرع بیان کرنے کے لئے بھیجا ہے لہذا اگر یہ کام شرعیہ ناجائز ہوتا تو آپ ﷺ

ضرر منع فرمادیتے کیونکہ آپ ﷺ کسی ناجائز کام پر خاموش نہیں رہ سکتے تو آپ ﷺ کا منع نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کام مشروع ہے۔

مثال ثانی: اگر ایک آدمی کو معلوم ہوا کہ اس کے ساتھ والا گھر فروخت ہو چکا ہے تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہے لیکن جب اس کو گھر کی بیع کا علم ہوا تو یہ خاموش رہا تو اس کا سکوت بیان حال ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اس لئے اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا۔

مثال ثالث: اگر ایک بالغہ بکرہ کو علم ہوا کہ اسکے ولی نے اسکی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا تو نکاح کی خبر ملنے پر وہ خاموش رہی، تو یہ خاموش رہنا رضا اور اجازت کے بمنزلہ ہوگا اور یہ بیان حال ہوگا کہ وہ اس نکاح پر راضی ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے ”إِذْنُهَا حُصْمَانُهَا“ کہ اس کا خاموش رہنا اس کی اجازت ہے۔

مثال رابع: اگر ایک آقا نے اپنے غلام کو دیکھا کہ وہ بازار میں خرید و فروخت کر رہا ہے تو یہ دیکھ کر آقا خاموش ہو گیا تو آقا کا خاموش رہنا بمنزلہ بیان حال ہوگا کہ آقا نے اسے اجازت دیدی ہے تو اب سے یہ غلام ماذون فی التجارة بن جائے گا۔

مثال خامس: اگر ایک آدمی نے دوسرے پر ہزار روپے کا دعویٰ کیا تو مدعی قاضی کی مجلس میں گواہ پیش نہ کر سکا بلکہ اس نے مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا لیکن مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا قسم سے انکار کرنا بیان حال ہوگا اور اس نے مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر لیا ہے گویا کہ اس نے ہزار روپے کا اقرار کر لیا ہے لیکن حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ قسم سے انکار کرنے کے بعد جو کچھ ادا کرے گا وہ قسم کا فدیہ ہوگا کہ ایک ہزار روپے خرچ کر کے اس نے اپنے آپ کو قسم سے بچایا ہے کیونکہ نیک اور شریف آدمی جی قسم کھانے سے بھی بچتا ہے اس لئے اس نے مال خرچ کر کے اپنے آپ کو قسم کھانے سے بچالیا ہے یہ بات نہیں کہ اس نے مدعی کے دعویٰ کا اقرار کیا ہے،

پھر مصنف نے فرمایا ہے کہ بیان حال کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ جہاں پر بیان کی حاجت اور ضرورت ہو وہاں متکلم کا سکوت اختیار کرنا اور مقام بیان میں بیان نہ کرنا ہی بیان حال ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسائل شرعیہ میں اجماع بھی حجت ہے اور اجماع کہتے ہیں سب کے اتفاق کو اگر بعض مجتہدین کسی مسئلہ کو صراحتاً ذکر کر دیں اور باقی حضرات اس میں سکوت اختیار کریں تو بیان حال کی وجہ سے یہ بھی اجماع منعقد ہو جائے گا اور یہ اجماع، اجماع سکوتی ہوگا۔

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ الْعُطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تَعُطِفَ مَكِينًا أَوْ مَوْزُونًا عَلَى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا

لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثْلُهُ إِذَا قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَبِزِهِمْ أَوْ مِائَةٍ وَفَقِيْزُ حَنْطَةٍ" كَانَ الْعُطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ "مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَقْوَابٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ أَوْ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ" فَلِأَنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَخَذَ وَعِشْرُونَ بِزِهِمَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِائَةٌ وَثَوْبٌ أَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتَصَّ ذَلِكَ فِي عُطْفِ

الْوَّاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ يَكُونُ بَيَانًا فِي "مَائَةِ وَ شَاةٍ وَمَائَةِ وَ ثَوْبٍ" عَلَى هَذَا الْأَصْلِ

ترجمہ: اور بہر حال بیان عطف پس اس کی مثال اس طرح ہے کہ تو عطف کرے مکیلی یا موزونی چیز کا بہم جملے پر، تو یہ عطف اس بہم جملے کا بیان ہوگا، اس کی مثال کہ جب کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک سوار درہم ہیں، یا ایک سوار ایک قفیز گندم ہے، تو یہ عطف اس بات کے بیان کی طرح ہوگا کہ سارے کا سارا اسی جنس سے ہے، اور اسی طرح اگر کسی نے کہا سوار تین کپڑے یا سوار تین درہم یا سوار تین غلام ہیں تو یہ اس بات کا بیان ہوگا کہ سوا اسی جنس سے ہے اور اس کے قول "أَحَدٌ وَ عَشْرُونَ دِرْهَمًا" کے مرتبہ میں ہوگا، اس کے برخلاف اس کے قول سوار کپڑا یا سوار بکری چنانچہ یہ مائے کا بیان نہیں ہوگا اور عطف واحد میں عطف کا بیان ہونا اسی کے ساتھ مخصوص ہوگا جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکیلی اور موزونی چیز، اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ "مائۃ و شاة" اور "مائۃ و ثوب" میں عطف کرنا بیان ہوگا اسی ضابطے پر۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے بیان کی سات قسموں میں سے چھٹی قسم بیان عطف کو ذکر کیا ہے اور اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا بَيَانُ الْعُطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تَعْطِفَ الْح

بیان عطف کی تعریف

یہاں سے مصنفؒ بیان کی چھٹی قسم بیان عطف کو بیان کر رہے ہیں کہ بیان عطف وہ بیان ہے جو عطف کی وجہ سے بیان بن کر واقع ہو یعنی عطف کے ذریعے کسی چیز کو بیان کیا جائے، عطف کا لغوی معنی لونا نا اور موڑنا ہے اور عطف بھی اپنے مابعد کو ماقبل کی طرف لونا تا ہے اور اس کو ماقبل کے حکم میں شریک کرتا ہے اس لئے اس کو عطف یا بیان عطف کہتے ہیں۔

قوله: فَمِثْلُ أَنْ تَعْطِفَ مَكِيلًا أَوْ مَوْزُونًا الْح

عطف کی تین صورتیں

یہاں سے مصنفؒ عطف کی صورتیں بیان فرما رہے ہیں۔

صورتِ اول: پہلی صورت یہ ہے کہ مفرد کا عطف کسی مجمل جملے پر ہو رہا ہو اور وہ مفرد مکیلی یا موزونی چیز ہو تو یہ عطف اس بہم جملے کا بیان ہوگا جیسے کسی نے کہا "لِفُلَانٍ عَلَى مَائَةٍ وَ دِرْهَمٍ" کہ فلاں کے مجھ پر ایک سوار درہم ہیں، یا یوں کہا "لِفُلَانٍ عَلَى مَائَةٍ وَ قَفِيزٍ"

جَنْطَہ“ کہ فلاں کے مجھ پر ایک سوا اور ایک قفیز گندم ہے، اب ان دونوں مثالوں میں ”دَرْهَم“ اور ”قَفِيزُ جَنْطَہ“ کا ”مائتہ“ پر عطف ہے اور یہ عطف، بیان کے مرتبہ میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس میں سے ہے یعنی جس طرح معطوف درہم ہے اسی طرح مائتہ سے بھی مراد درہم ہی ہیں، لہذا مقرر پر ایک سوا ایک درہم واجب ہوں گے،

اسی طرح دوسری مثال میں بھی جس طرح معطوف ”قَفِيزُ جَنْطَہ“ ہے اسی طرح ”مائتہ“ سے بھی مراد ”قَفِيزُ جَنْطَہ“ ہوگا لہذا مقرر پر ایک سوا ایک قفیز گندم کا واجب ہو جائے گا۔

قوله: وَكَذَا لَوْ قَالَ "مِائَةٌ وَفَلَانَةُ أَفْوَابِ الْحِ"

صورتِ ثانی: دوسری صورت یہ ہے کہ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی عدد کا عطف کیا جائے خواہ وہ عدد مکملی یا موزونی چیزوں میں سے ہو، یا غیر مکملی یا غیر موزونی چیزوں میں سے ہو تو یہ عطف بھی بالاتفاق معطوف علیہ کا بیان ہوگا جیسے کسی نے اقرار کیا ”لِفَلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَفَلَانَةُ أَفْوَابِ“ یا کہا ”مِائَةٌ وَفَلَانَةُ دَرَاهِمَ“ یا کہا ”مِائَةٌ وَفَلَانَةُ أَعْبُدِ“ ان تینوں مثالوں میں ”مائتہ“ معطوف علیہ عدد مرکب ہے اور اس پر ”فَلَانَةُ أَفْوَابِ“ اور ”فَلَانَةُ دَرَاهِمَ“ اور ”فَلَانَةُ أَعْبُدِ“ عدد کا عطف کیا گیا ہے جو مکملی اور موزونی چیزوں میں سے نہیں ہے تو تینوں مثالوں میں یہ عطف مائتہ کا بیان ہوگا، لہذا اقرار کرنے والے پر پہلی مثال میں ایک سو تین کپڑے، دوسری میں ایک سو تین درہم لازم ہو جائیں گے اور تیسری میں ایک سو تین غلام لازم ہو جائیں گے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے ”أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا“ اس میں عشرون سے مراد درہم ہیں اسی طرح احد سے بھی درہم ہی مراد ہے اور معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔

قوله: بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِائَةٌ وَفُؤُبِ الْحِ

صورتِ ثالث: تیسری صورت یہ ہے کہ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور اس پر کسی غیر مکملی اور غیر موزونی چیز کا عطف کیا جائے تو یہ عطف بیان کیلئے ہوگا یا نہیں اس میں اختلاف ہے، حضرات طرفین کے نزدیک یہ عطف بیان کیلئے نہیں ہوگا اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک یہ عطف بیان کیلئے ہوگا جیسے کسی نے کہا ”لِفَلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَفُؤُبِ“ یا یوں کہا ”لِفَلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَشَاةٍ“ ان مثالوں میں مائتہ عدد مرکب ہے اور اس پر ثوب اور شاة کا عطف کیا گیا ہے جو نہ مکملی ہے اور نہ موزونی ہے تو طرفین کے نزدیک یہ عطف، مائتہ معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا اور مائتہ سے مراد کپڑے اور بکری نہیں ہوگی بلکہ مشکلم سے وضاحت طلب کی جائیگی اور وہ اپنی مراد کی وضاحت جس سے کریگا وہی چیز مائتہ سے مراد ہوگی، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جب مفرد کا عطف مجمل جملے پر ہو تو بیان بننے کیلئے ضروری ہے کہ وہ مفرد ایسا ہو جو دین بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکملی اور موزونی چیزیں، اور مذکورہ دونوں مثالوں میں ثوب اور شاة ایسی چیزیں ہیں جو دے میں دین کی صورت میں ثابت نہیں ہوتیں کیونکہ لوگوں کی عادت میں یہ چیزیں قرض کے طور پر ایک دوسرے سے نہیں لی جاتی اور نہ ہی اس میں کوئی عدد ذکر کیا گیا ہے لہذا اس صورت میں عطف، معطوف علیہ کیلئے بیان نہیں ہوگا،

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس تیسری صورت میں بھی یہ عطف بیان کے لئے ہوگا اسی اصل پر، اور وہ اصل یہ ہے کہ وادعاً عطفہ جمع کے لئے ہوتا ہے اور وہ معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں جمع کر دیتی ہے جیسے پہلی اور دوسری صورت میں عطف معطوف علیہ کا بیان بن کر واقع ہوا ہے اسی طرح اس تیسری صورت میں بھی عطف معطوف علیہ کا بیان بن کر واقع ہوگا اور ان مثالوں میں بھی عطف بیان کے لئے ہوگا چنانچہ ”مَائَةٌ وَ ثَوْبٌ“ میں مائۃ سے مراد کپڑے ہیں، اور ”مَائَةٌ وَ ثَوْبَةٌ“ میں مائۃ سے مراد بھری ہے، متکلم کے بیان کی ضرورت نہیں ہے، لیکن طرفین نے اس تیسری صورت میں اور پہلی دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا ہے کہ پہلی دونوں صورتوں میں عطف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا لیکن اس تیسری صورت میں عطف معطوف علیہ کا بیان نہیں ہوگا بلکہ متکلم سے وضاحت طلب کی جائے گی۔

فَصْلٌ وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ وَهُوَ النِّسْخُ فَيَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادِ وَعَلَى هَذَا بَطْلُ اسْتِحْتِنَاءِ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِأَنَّهُ نَسَخَ الْحُكْمَ وَلَا يَجُوزُ الرُّجُوعُ عَنِ الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْإِعْتِاقِ لِأَنَّهُ نَسَخَ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَلِكَ وَلَوْ قَالَ ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ أَوْ ثَمَنُ الْمَبِيعِ“ وَقَالَ وَهِيَ رِئُوفٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانُ التَّغْيِيرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْضُوعًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَإِنْ وَصَلَ وَلَوْ قَالَ ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَ بِهَا وَلَمْ أَقْبِضْهَا“ وَالْجَارِيَةُ لَا أَثَرُ لَهَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ يُلْزِمُ الثَّمَنَ إِقْرَارُ الْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ إِذَا لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسِخُ الْمَبِيعُ فَلَا يَبْقَى الثَّمَنُ لَا رِمًا

ترجمہ: اور بہر حال بیان تبدیل اور وہ نسخ ہے پس یہ جائز ہوگا صاحب شریعت کی طرف سے اور یہ بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہوگا اور اسی بنا پر کل کا استثناء کل سے باطل ہے اس لئے کہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار، طلاق اور عتاق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ یہ نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے، اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض کے ہیں یا مبیع کا ثمن ہے اور کہا وہ کھوٹے ہیں تو اس کا یہ کہنا صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغیر ہوگا لہذا موصول صحیح ہوگا اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بیان تبدیل ہے لہذا صحیح نہ ہوگا اگرچہ موصول کہا ہو، اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن کا جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی نام و نشان نہیں ہے تو یہ ”لَمْ أَقْبِضْهَا“ کہنا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار ہلاک مبیع کے وقت قبضہ کا اقرار ہے اس لئے کہ اگر مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے مگر پس ثمن کا لزوم باقی نہ رہے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتابؒ نے بیان کی آخری اور ساتویں قسم بیان تبدیل کو بیان فرمایا ہے اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں اور اس کے بعد چند اختلافی مسائل بیان کئے ہیں۔

تشریح: قولہ: وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ وَهُوَ النِّسْخُ الخ

بیان تبدیل کی تعریف

بیان تبدیل یہ ہے کہ کسی حکم کو ختم کر دینا اور منسوخ کر دینا اور بیان تبدیل اور حکم کو منسوخ کرنا صرف حضور اقدس ﷺ کے لئے جائز ہے لیکن بندوں کے لئے جائز نہیں، مصنف فرماتے ہیں بندوں کی طرف سے چونکہ نسخ جائز نہیں ہے اس لئے کل کا استثناء کل سے کرنا جائز نہیں ہے جیسے کسی آدمی نے کہا ”لَهُ عَلَى مَائَةٍ إِلَّا مَائَةٌ“ آدمی کا یہ استثناء باطل ہو جائے گا، کیونکہ کل کا استثناء کل سے کرنا یہ حکم کو منسوخ اور تبدیل کر دینا ہے اور بندے کے لئے حکم منسوخ کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی شخص نے کسی چیز کا اقرار کیا یا اپنی بیوی کو طلاق دیدی، اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو ان سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ان سے رجوع کرنا یہ حکم کو منسوخ کرنا اور ختم کرنا ہے اور یہ بندوں کے لئے جائز نہیں ہے۔

فائدہ: جمہور اصولیین کے نزدیک بیان تبدیل بیان کی اقسام میں سے نہیں ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ بیان کا دوسرا نام نسخ بھی ہے اور نسخ کہا جاتا ہے حکم سابق کو ختم کر دینا اور بیان تو حکم کو ظاہر کرتا ہے اور بیان تبدیل جب پہلے حکم کو ختم کر دیتا ہے تو یہ بیان کی قسم میں سے نہ ہوا اس لئے جمہور اصولیین نے بیان تبدیل کو بیان کی اقسام میں سے شمار نہیں کیا،

لیکن علامہ فخر الاسلامؒ کے نزدیک بیان تبدیل، بیان کی اقسام میں سے ہے اور صاحب اصول الشاشیؒ نے بھی فخر الاسلامؒ کی اتباع کرتے ہوئے بیان تبدیل کو بیان کی اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

قوله: وَلَوْ قَالَ ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ الْخ

مسائل مختلفہ

یہاں سے صاحب اصول الشاشیؒ نے ان مسائل مختلفہ کو بیان فرمایا ہے جن کا بیان تغیر کے آخر میں وعدہ فرمایا تھا کہ چند مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا وہ بیان تبدیل میں سے ہیں یا بیان تغیر میں سے، اور فرمایا تھا کہ ان میں سے کچھ مسائل بیان تبدیل کے آخر میں آئیں گے یہاں مصنفؒ وہ مسائل ذکر کر کے اپنے وعدہ کو پورا کر رہے ہیں۔

مسئلہ اولی: کہ اگر کسی آدمی نے اقرار کیا کہ ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ وَهِيَ زُيُوفٌ“ کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار قرض ہے اور وہ کھولے ہیں، یا یوں کہا ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ الْمَبْنَعِ وَهِيَ زُيُوفٌ“ کہ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار مبیع کا ثمن ہے اور وہ کھولے ہیں، تو اس کا ”زُيُوفٌ“ کہنا صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغیر ہے پس اس نے اگر متصل کہا ہو تو اس کا بیان تغیر بنتا صحیح ہوگا اور اس کے ذمے زیوف ہی واجب ہوں گے، اور اگر اس نے منفصل کہا تو اس کا بیان تغیر بنتا صحیح نہیں ہوگا، اور اس پر ایک ہزار کھرے لازم ہوں گے،

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ”وَهِيَ زُيُوفٌ“ کہنا بیان تبدیل ہوگا اس لئے اگر وہ متصل بھی کہے تو صحیح نہ ہوگا، حضرت امام

ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قرض اور بیع دونوں عقد معاوضہ ہیں اور عقد معاوضہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کھرے اور صحیح سالم درہم لازم ہوں کیونکہ آپس میں لین دین کھرے درہم سے ہی ہوتا ہے، جب بیع اور قرض میں اس پر کھرے درہم لازم ہوئے تو وہ ”وہی زینوف“ کہہ کر پہلے والے حکم کو تبدیل کرنا چاہتا ہے اور بندوں کے لئے تبدیل اور نسخ کرنا جائز نہیں ہے اس لئے اس نے اگر ”وہی زینوف“ مصلیٰ بھی کہا تو اس کا بیان بننا صحیح نہ ہوگا اور اس پر کھرے درہم ہی لازم ہوں گے۔

قوله: وَلَوْ قَالَ "لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ الْح

مسئلہ ثانیہ: اگر کسی آدمی نے اقرار کیا ”لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعْتِنَهَا وَلَمْ أَقْبِضْهَا“ کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم اس باندی کا ثمن ہیں جس کو اس نے مجھ پر بیچا تھا اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا، حال یہ کہ بائع اور مشتری کے پاس کوئی باندی کا نام و نشان نہیں ہے اور وہ باندی غیر معلومہ ہے، تو اس کا یہ کہنا ”لَمْ أَقْبِضْهَا“ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہے جو نہ مفصل صحیح ہوتا ہے اور نہ مفصل صحیح ہوتا ہے، اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ”لَمْ أَقْبِضْهَا“ یہ بیان تغیر ہے اگر مصلیٰ کہا تو اس کا بیان تغیر بننا صحیح ہوگا اور مشتری پر ثمن واجب نہ ہوگا اور اگر مفصل کہا تو اس کا بیان تغیر بننا صحیح نہ ہوگا اور مشتری پر ایک ہزار ثمن واجب ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع ہلاک ہونے کی صورت میں مقرر نے جب ثمن کا اقرار کیا کہ میں نے باندی کے ثمن دینے ہیں تو گویا اس نے قبضہ کا بھی اقرار کر لیا اس لئے اگر وہ باندی قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جاتی تو بیع فسخ ہو جاتی اور جب بیع فسخ ہو جاتی تو لازمی طور پر مشتری کے ذمے اس کا ثمن بھی لازم نہ ہوتا اور وہ اس کے لزوم کا اقرار کبھی نہ کرتا،

لیکن جب مشتری نے ثمن کے لازم ہونے کا اقرار کر لیا تو گویا باندی پر قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے، اس کے بعد اس کا ”لَمْ أَقْبِضْهَا“ کہنا اپنے سابقہ قول کو تبدیل اور منسوخ کرنا ہے اور یہاں منسوخ کرنا بندوں کے لئے نہ تو مفصل صحیح ہوتا ہے اور نہ مفصل صحیح ہوتا ہے اس لئے اس کے ”لم قبضھا“ کہنے کا اعتبار ہی نہیں ہوگا اور اس پر ایک ہزار ثمن کا واجب ہو جائے گا۔

تَمَّ بَحْثُ كِتَابِ اللَّهِ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ وَعَلَى رَسُولِهِ أَفْضَلُ الصَّلَوَاتِ وَالتَّسْلِيمَاتِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الطَّيِّبِينَ وَأَزْوَاجِهِ الطَّاهِرَاتِ

اَللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ كَمَا اَنْتَ اَهْلُهُ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ كَمَا اَنْتَ اَهْلُهُ وَافْعَلْ بِنَا مَا اَنْتَ اَهْلُهُ

فَاِنَّكَ اَنْتَ اَهْلُ التَّقْوَى وَ اَهْلُ الْمَغْفِرَةِ

البحث الثانی

فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْخَصَى

فَصْلٌ فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ خَبَرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ

فَلَمَّا مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ فَمَأْمَرٌ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذَلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ فِي ثُبُوتِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِتِّصَالِهِ بِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى صَارَ الْخَبَرُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ صَحَّحَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَثَبَّتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقَسَمَ فِيهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُورُ وَقَسَمَ فِيهِ إِحْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْأَحَادُ قَالُمُتَوَاتِرٍ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يَخْصُورُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكُذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتَّصَلَ بِكَ هَكَذَا مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ وَأَعْدَادُ الرُّكْعَاتِ وَمَقَادِيرُ الزُّكُوفِ وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْأَحَادِ ثُمَّ اسْتَهْرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّاهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجَمِ فِي بَابِ الزِّنَاءِ ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُونُ رَدُّهُ كُفْرًا وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ الطَّمَانِينَةِ وَيَكُونُ رَدُّهُ بِدْعَةً وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْأَحَادِ

ترجمہ: دوسری بحث رسول اللہ ﷺ کی سنت کے بیان میں اور سنت رسول ریت اور کنکریوں کی تعداد سے زیادہ ہے،

یہ فصل خبر کی اقسام کے بیان میں، رسول اللہ ﷺ کی خبر اعتقاد اور اس پر عمل کے لازم ہونیکے حق میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے، اسلئے کہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی اسنے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، پس کتاب اللہ کی بحث میں جو خاص، عام، مشترک اور مجمل کی بحث گزر چکی ہے وہ سنت کے حق میں بھی اسی طرح ہے، لیکن خبر کے باب میں شبہ ہوتا ہے رسول اللہ ﷺ سے اسکے ثابت ہونے میں اور رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس خبر کے متصل ہونے میں، اسی معنی کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہو گئیں، ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہوئی ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ متواتر ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں ایک قسم کا شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو اور وہ احاد ہے،

پس متواتر وہ ہے کہ جس کو ایسی ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو ان کے کثرت کی وجہ سے ان کا جھوٹ پر متحقق ہونا متصور نہ ہو اور وہ حدیث نقل مذکور کے طریقے سے اے مخاطب تجھ تک پہنچی ہو، اس کی مثال نقل قرآن ہے اور نماز کی رکعات کی تعداد کا نقل کرنا ہے اور زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل کرنا ہے، اور مشہور وہ ہے کہ جس کا اول خبر احاد کی طرح ہو پھر وہ دوسرے اور تیسرے دور میں مشہور ہو گئی ہو اور امت نے

اسے قبول عام کے ساتھ حاصل کر لیا ہو پھر وہ متواتر کی طرح ہو گئی ہو یہاں تک کہ وہ آپ تک پہنچی ہو، اور یہ جیسے حدیث مسیح علی الخمین اور باب زنا میں رجم کی حدیث، پھر متواتر علم قطعی کو واجب کرتی ہے اور اس کا رد کرنا کفر ہوتا ہے اور مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے اور ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں اور کلام تو اخبار احاد میں ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے سنت رسول اللہ ﷺ کی تعریف اور خبر کی تین قسمیں متواتر، مشہور اور خبر واحد کو بیان کیا ہے اور ان میں سے ہر ایک کی تعریف کرنے کے بعد خبر متواتر اور خبر مشہور کا حکم بیان کیا ہے۔

تشریح: سنت کی بحث

قوله: أَلْبَحَثُ الثَّانِي فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الخ

اصل ثانی سنت رسول اللہ ﷺ کا بیان

مصنفؒ فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اول کتاب اللہ سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے اصل ثانی سنت رسول اللہ ﷺ کو بیان فرما رہے ہیں، سنت کا لغوی معنی عادت اور طریقہ ہے اور اصطلاح شریعت میں سنت ہر اس نفل عبادت کو کہتے ہیں جس کے کرنے پر ثواب ملتا ہو اور اس کے ترک کرنے پر گناہ نہ ہوتا ہو،

اور علماء اصولیین کے نزدیک سنت کہتے ہیں حضور اقدس ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو، تقریر کہتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کے سامنے کسی صحابی نے کوئی کام کیا یا کوئی بات کہی ہو تو آپ ﷺ نے سن کر اس پر سکوت اختیار فرمایا ہو اور اس پر تکبر نہ کی ہو، اہل اصول کے نزدیک حدیث اور سنت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف حضور اقدس ﷺ کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق حضور اقدس ﷺ کے قول، فعل، تقریر پر اور صحابہ کے اقوال اور افعال پر ہوتا ہے، مصنفؒ نے سنت کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ لفظ حضور اقدس ﷺ کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال اور افعال سب کو شامل ہو جائے،

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کی تعداد ریت کے ذرات اور کنکریوں کی تعداد سے بھی زیادہ ہے یہ کنایہ ہے کثرت سے کہ سنت کی تعداد اعداد و شمار میں نہیں آسکتی۔

قوله: فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ الخ

خبر کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر رسول علم میں یعنی اعتقاد اور یقین میں اور اس پر عمل کرنے میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے میں اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح حضور اقدس ﷺ کی احادیث کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا اور اس پر عمل کرنا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ“ کہ جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی اس نے درحقیقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی،

پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی بحث میں خاص، عام، مشترک اور مجمل وغیرہ جن اقسام کا ذکر گزر چکا ہے وہ اقسام غیر رسول اللہ ﷺ میں بھی جاری ہوتی ہیں ان اقسام کا ذکر تفصیل کے ساتھ کتاب اللہ کی بحث میں گزر چکا ہے ان کا اعادہ سنت کی بحث میں نہیں کیا جائے گا۔

قوله: إِلَّا أَنَّ الشُّبُهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ الخ

اعتراض: یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب خبر رسول اللہ ﷺ قرآن پاک کے مرتبہ میں ہے تو ہر حدیث کو قرآن پاک کی طرح متواتر ہونا چاہئے حالانکہ ہر حدیث متواتر نہیں بلکہ خبر مشہور اور خبر واحد بھی ہے۔

جواب: نفس خبر میں تو شبہ نہیں ہوتا بلکہ وہ تو بلاشبہ حجت قطعیہ ہے لیکن حضور اقدس ﷺ سے حدیث کے ثابت ہونے میں شبہ ہے کہ وہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہے تو کس درجہ میں ثابت ہے اور اس بات پر بھی شبہ ہوتا ہے کہ خبر حضور اقدس ﷺ تک اتصال کے ساتھ پہنچ رہی ہے یا درمیان میں انقطاع ہے اس لئے ہر خبر متواتر نہیں ہوتی، ثبوت اور اتصال میں اسی شبہ کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہیں۔

خبر کی تین اقسام

پہلی قسم وہ حدیث ہے جو رسول اللہ ﷺ سے بغیر کسی شبہ سے منقول ہو اور بطور صحیح ثابت ہو اس کو حدیث متواتر کہتے ہیں، دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں حضور اقدس ﷺ سے ثابت ہونے میں کچھ شبہ ہو اس کو حدیث مشہور کہتے ہیں، اور تیسری قسم وہ ہے کہ جس میں حضور اقدس ﷺ سے ثابت ہونے میں بھی شبہ ہو اور اس میں راوی کے کذب کا بھی احتمال ہو اس کو خبر واحد کہتے ہیں۔

قوله: فَأَلْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ الخ

قسم اول خبر متواتر

خبر متواتر اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے روایت کیا ہو اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور سے اب

تک نقل کرنے والے اتنی کثرت سے ہوں کہ ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل محال سمجھے اور یہ تعداد ابتدا سے لے کر انتہاء تک موجود ہو اگر یہ تعداد کسی دور میں موجود نہ ہو تو اس کو خبر متواتر نہیں کہا جائے گا،

تو خبر کے متواتر ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں ایک یہ افراد کی اتنی بڑی تعداد نے اس کو نقل کیا ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو دوسری شرط یہ ہے کہ افراد کی اتنی بڑی تعداد ہر دور اور ہر زمانے میں رہی ہو اگر کسی دور میں تعداد کم ہو تو اسے متواتر نہیں کہا جائے گا، خبر متواتر میں راویوں کے ثقہ اور عادل ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے،

بعض حضرات نے خبر متواتر کے لئے پانچ کے عدد کو، بعض نے بارہ کے عدد کو، بعض نے بیس کے عدد کو، بعض نے ستر کے عدد کو شرط قرار دیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک کوئی عدد معین شرط نہیں بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ ان کی اتنی بڑی تعداد ہو کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو۔

قولہ: مِثَالُهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ الْخ

متواتر کی تین مثالیں

یہاں سے مصنف متواتر کی تین مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

مثال اول: قرآن پاک کا نقل ہو کر ہم تک پہنچنا قرآن پاک کے ہر زمانے اور ہر دور میں اتنی کثیر تعداد میں ناقلین ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

مثال ثانی: نماز کی رکعات کی تعداد کا نقل ہونا، ہر دور اور ہر زمانے میں پانچوں نمازوں کی رکعات کی تعداد کو نقل کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوئے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال اور ناممکن ہے۔

مثال ثالث: مقدارِ زکوٰۃ کا نقل ہونا، کہ حضور اقدس ﷺ کے مبارک زمانے سے لے کر آج تک سونے، چاندی، اونٹوں اور بکریوں وغیرہ میں زکوٰۃ کی مقدار کو ہر دور میں اتنے کثیر نقل کرنے والے ہیں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً ناممکن اور محال ہے۔

فائدہ: مذکورہ تین مثالیں حدیث متواتر کی نہیں ہیں بلکہ نفس تواتر کی ہیں مصنف نے حدیث متواتر کی مثال اس وجہ سے نہیں دی کہ اس تعریف کے مطابق حدیث متواتر کے پائے جانے میں اختلاف ہے، بعض حضرات کے نزدیک مذکورہ تعریف کے مطابق حدیث متواتر کوئی نہیں ہے،

بعض حضرات کے نزدیک حدیث متواتر کی مثال ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“ الخ ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حدیث متواتر کی مثال ”مَنْ كَذَبَ عَلَىٰ مِثَالِ” الْبَيِّنَةِ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ“ ہے اور بعض حضرات کے نزدیک حدیث متواتر کی مثال ”مَنْ كَذَبَ عَلَىٰ“

مُتَعَقِدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ“ ہے۔

قوله: وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْأَخَادِ الْخ

قسم ثانی خبر مشہور

خبر مشہور اس حدیث کو کہتے ہیں جو دور اول یعنی صحابہؓ کے زمانے میں خبر واحد کی طرح ہو یعنی اس کا راوی ایک ہو پھر دوسرے اور تیسرے زمانے میں یعنی تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں وہ اتنی مشہور ہو گئی ہو کہ امت نے اس کو عام قبول کر لیا ہو اور دور ثانی اور دور ثالث میں وہ خبر متواتر کی طرح ہو گئی ہو یہاں تک کہ وہ ہم تک پہنچی ہو۔

فائدہ: دوسرے اور تیسرے دور کے بعد مشہور ہونے کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ تیسرے دور کے بعد تو تمام اخبار احاد بھی مشہور ہو گئیں اس لئے ان کو حدیث مشہور نہیں کہا جائے گا اور ان کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہوگا کہ جس طرح خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، خبر مشہور کی مثال جیسے موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور زانی کو سنگسار کرنے کی حدیث یہ دونوں خبر مشہور ہیں۔

قوله: ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ الْخ

خبر متواتر کا حکم

خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ خبر متواتر علم قطعی اور یقینی کو واجب کرتی ہے اور اس میں جھوٹ کا احتمال محال ہوتا ہے، جس طرح آنکھوں دیکھی ہوئی چیز کا انسان کو علم قطعی اور علم یقینی حاصل ہوتا ہے اسی طرح خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے اور اس سے ثابت ہونے والے حکم پر عقیدہ رکھنا فرض ہوتا ہے اور اس کو رد کرنا اور اس کا انکار کرنا کفر ہوتا ہے۔

قوله: وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ الظَّمَانِيَّةِ الْخ

خبر مشہور کا حکم

خبر مشہور کا حکم یہ ہے کہ خبر مشہور علم طمانیت کو ثابت کرتی ہے اور علم طمانیت کا درجہ یقین کے قریب ہوتا ہے اور ظن غالب سے اوپر ہوتا ہے اور اس کا انکار کرنا بدعت ہوتا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر متواتر اور خبر مشہور پر عمل کرنا واجب ہے اور ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے اور ضروری ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ خبر واحد پر عمل کے واجب ہونے میں کلام ہے اور علماء کا اختلاف ہے۔

فَنَقُولُ خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٍ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِزَّةَ لِّلْعَدْبِ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُورِ وَهُوَ يُوجِبُ الْعَمَلَ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرْطِ إِسْلَامِ الرَّاَوِي وَعَدَالَتِهِ وَصُنْحِهِ وَعَقْلِهِ وَإِتِّصَالِهِ بِكَ ذَالِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِهَذَا الشَّرْطِ ثُمَّ الرَّاَوِي فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوفٌ بِالْعِلْمِ وَالْإِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَمَعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَمَّا لَيْسَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَإِذَا صَحَّ عَنْكَ زَوَائِدُهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَكُونُ الْعَمَلُ بِزَوَائِدِهِمْ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ وَلِهَذَا رَوَى مُحَمَّدٌ حَدِيثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي كَانَ فِي غَيْبِهِ سُوءٌ فِي مَسْئَلَةِ الْفَهْقَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى حَدِيثَ تَاخِيرِ النِّسَاءِ فِي مَسْئَلَةِ الْمُحَازَاتِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثَ الْقَيْءِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ حَدِيثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ

ترجمہ: پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحدہ ہے جس کو نقل کیا ہو ایک آدمی نے ایک سے، یا ایک نے جماعت سے، یا جماعت نے ایک سے، اور جماعت کے عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب تک کہ مشہور کی حد کو نہ پہنچی ہو، اور خبر واحد احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان ہو، عادل ہو، ضابطہ ہو اور عاقل ہو اور وہ مذکورہ شرط کے ساتھ اس خبر کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کر کے تجھ سے متصل کر دے،

پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں (پہلی قسم وہ ہے) جو علم اور اجتہاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفائے اربعہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم، پس جب رسول اللہ ﷺ سے ان کی روایت صحیح طور پر ثابت ہو کر تیرے پاس پہنچ جائے تو قیاس پر عمل کرنے کی بنسبت ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اسی وجہ سے حضرت امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور حضرت امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو مؤخر کرنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور حضرت امام محمدؒ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فقہ کی حدیث روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد حدیث سہو روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے خبر واحد کی تعریف کرنے کے بعد اس کا حکم اور اس پر عمل کرنے کی شرائط بیان کی ہیں پھر راویوں کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں اور پہلی قسم کے راویوں کی روایت کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: فَنَقُولُ خَبَرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَ الْعَمَلُ

قسم ثالث خبر واحد

خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو ایک راوی ایک سے روایت کرے یا ایک راوی جماعت سے یا ایک جماعت ایک راوی سے نقل کرے اور اس جماعت میں تعداد کا کوئی اعتبار نہیں جب تک یہ خبر مشہور کی حد کو نہ پہنچے لیکن اگر جماعت کی تعداد مشہور کی حد کو پہنچ گئی ہو پھر وہ خبر مشہور بن جائے گی۔

قوله: ۞ هُوَ يُؤْجِبُ الْعَمَلَ بِهِ الخ

خبر واحد کا حکم

جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک احکام شرعیہ میں خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے جب کہ اس کے راوی میں پانچ شرطیں موجود ہوں، (۱) خبر واحد کا راوی مسلمان ہو، (۲) عادل ہو، (۳) ضابط ہو یعنی حافظ بھی قوی ہو، (۴) عاقل ہو، (۵) وہ حدیث متصل ہو منقطع نہ ہو یعنی آخری راوی حضور اقدس ﷺ سے روایت کر کے مخاطب تک حدیث کو متصل کر دے درمیان میں انقطاع نہ ہو۔

قوله: ۞ ثُمَّ الرَّاَوِيُّ فِي الْأَضْلِ قِسْمَانِ الخ

راویوں کی اقسام

یہاں سے مصنفؒ راویوں کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں اصل سے مراد وہ راوی ہے جس نے رسول اللہ ﷺ سے براہ راست روایت کی ہو اور حضور اقدس ﷺ سے براہ راست سننے والے صحابہ کرامؓ میں لہذا خبر واحد کو نقل کرنے والے راوی دو قسم پر ہیں۔

راوی کی قسم اول: وہ راوی ہیں جو علم اور اجتہاد و استنباط کیساتھ مشہور اور معروف ہوں اور نصوص سے مسائل مستنبط کر نیکام لکھ اللہ تعالیٰ

نے انہیں عطا فرمایا ہو جیسے خلفائے اربعہؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین جیسے حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ حضرات صحابہ کرامؓ جو اجتہاد اور استنباط کے ساتھ مشہور ہیں حضور اقدس ﷺ سے روایت کریں اور حضور

اقدس ﷺ سے ان کی روایت صحیح سند کے ساتھ آپ تک پہنچ جاتی ہو تو اس صورت میں حدیث پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، تو احنافؒ کے نزدیک ان کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا قیاس پر عمل کرنے سے، لیکن حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں قیاس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ خبر واحد پر عمل کرنے میں کئی شبہات ہیں کہ راوی سے سہو ہو گیا ہو یا حدیث حضور اقدس ﷺ سے منقول ہی نہ ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ

اس نے جھوٹ کہا ہو،

لیکن قیاس میں صرف ایک ہی شبہ ہے وہ یہ کہ مجتہد کا غلطی کرنا، اس لئے جس میں کم شبہات ہیں اس پر عمل کیا جائے گا، لیکن احناف فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں حدیث پر عمل کرنا صحابہ کرامؓ سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام نے خبر واحد کی وجہ سے اپنی آراء اور قیاسات کو چھوڑ دیا تھا۔

قوله: وَلِهَذَا رَوَى مُحَمَّدٌ حَدِيثَ الْأَعْرَابِيِّ النَّحْ

خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرنیکی مثالیں

جب خبر واحد قیاس کے مقابلہ میں آجائے اور خبر واحد کی معروف بالفقہ راوی سے مروی ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

مثال اول: حضرت امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ بیان فرمایا ہے اور اس اعرابی کی حدیث روایت کی ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اس حدیث کو معبد جہنیؒ کے علاوہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؒ نے بھی روایت کیا ہے جو مجتہدین صحابہ میں سے ہیں، حدیث اعرابی یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ ایک مرتبہ نماز پڑھا رہے تھے دوران نماز ایک صحابی آئے جن کی بینائی کمزور تھی مسجد نبویؐ میں ایک کنواں تھا وہ اس کنویں میں گر گئے بعض صحابہؓ نماز میں قہقہہ مار کر ہنس پڑے، تو نماز سے فراغت کے بعد حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا جس کا منہم یہ ہے کہ تم میں سے جو قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس خبر واحد سے معلوم ہوا کہ قہقہہ لگا کر ہنسانا ناقض وضو ہے لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قہقہہ ناقض وضو نہ ہو کیونکہ جسم سے کوئی نجاست نہیں نکلی، اس مسئلہ میں احناف نے حدیث اعرابی پر عمل کر کے قیاس کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ یہ خبر واحد معروف بالفقہ والا اجتہاد راوی سے مروی ہے اس لئے وضو ٹوٹنے کا حکم لگا دیا جائے، لیکن ائمہ ثلاثہ نے قیاس پر عمل کیا ہے اور فرمایا قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

قوله: وَرَوَى حَدِيثُ فَاطِمَةَ الْبَسَاءِ النَّحْ

مثال ثانی: اسی طرح حضرت امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلے میں عورتوں کو پیچھے رکھنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اس حدیث کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں جو معروف بالا اجتہاد ہیں، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”أَخْبَرْتُ عَنْ خَدِجَةَ أُمِّ الْوَلَدِ أَنَّهَا رَأَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَخْبُرُ الْمَرْءَ الْمَرْءَ فِي الْمَسْجِدِ“ کہ تم عورتوں کو پیچھے رکھو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں پیچھے رکھا ہے، کیونکہ عورت کی پیدائش مرد کی پیدائش کے بعد ہے اس لئے حضور اقدس ﷺ نے مردوں کو حکم دیا کہ وہ عورتوں کو مؤخر کریں، اس حدیث کے مطابق اگر کوئی عورت نماز میں کسی مرد کے برابر میں آ کر کھڑی ہوگئی یا مرد اس کے برابر میں آ کر کھڑا ہو گیا تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ مرد تارک فرض ہوگا کہ عورت کو مؤخر کرنا

فرض تھا اس نے یہ فرض ادا نہیں کیا اس لئے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو جس طرح عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن یہ خبر واحد معروف بالفقہ راوی سے روایت ہے اس لئے خبر واحد پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

قوله: وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثُ الْفَقِيهِ الْخ

مثال ثالث: اسی طرح حضرت امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے حدیث قے کے مسئلے میں روایت نقل کی ہے اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا وہ حدیث یہ ہے ”مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فَمِنْ صَلَاتِهِ فَلْيَنْصِرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَتَنَزَّ عَلَى صَلَواتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ“ نماز میں جس کو قے آئے یا نکسیر پھوٹی تو اس کو چاہئے کہ وہ نماز سے پھر جائے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک اس نے کلام نہ کیا ہو، اس حدیث سے قے کا ناقض وضو ہونا معلوم ہوتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے کیونکہ وضو نجاست کے خروج سے ٹوٹتا ہے اور قے نجاست والی جگہ سے نہیں آتی بلکہ معدہ کے اوپر سے آتی ہے، لیکن چونکہ یہ روایت معروف بالعلم والا اجتہاد راوی سے مروی ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا اور اس حدیث سے وضو ٹوٹنے کا حکم لگ جائے گا۔

قوله: وَرَوَى عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ حَدِيثُ السَّهْوِ الْخ

مثال رابع: اسی طرح حضرت امام محمدؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے عیدہ سہو بعد السلام کی حدیث روایت کی ہے اور اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے وہ حدیث یہ ہے ”لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ“ کہ ہر سہو کے لئے دو عیدہ ہیں سلام کے بعد، اس خبر واحد کے مطابق عیدہ سہو سلام کے بعد ہونا چاہئے، لیکن قیاس کے مطابق عیدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہئے اس لئے کہ عیدہ سہو نقصان کی تلافی کے لئے ہوتا ہے اور نقصان سلام سے پہلے ہوا ہے تو عیدہ سہو بھی سلام سے پہلے ہونا چاہئے نہ کہ سلام کے بعد، لیکن احنافؒ نے اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے کہ عیدہ سہو بعد السلام ہوگا کیونکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے جو کہ معروف بالفقہ ہیں اس لئے حدیث پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرِّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الْإِجْتِهَادِ وَالْفَتْوَى كَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَإِذَا صَحَّحَتْ رِوَايَةُ مِثْلِهِمَا عِنْدَكَ فَإِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِيَاسَ فَلَا حِفَاءَ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْلَى مِثَالُهُ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ ”الْوَضُوءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ“ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ ”أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَجَّخِينَ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ“ فَسَكَتَ وَإِنَّمَا رَدُّهُ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَبَرٌ لَرَوَاهُ وَعَلَى هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رِوَايَةَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي مَسْئَلَةِ الْمَصْرَاةِ بِالْقِيَاسِ وَبِإِجْتِهَادِ

اِخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرِّوَاةِ قُلْنَا شَرَطُ الْعَمَلِ بِخَيْرِ الْوَاجِدِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالَفًا لِكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَ اَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ "تَكْتَرُ لَكُمْ اَحَادِيْثُ بَغْدِيْ فَاِذَا رَوَيْتُمْ لَكُمْ حَدِيْثَ فَاَعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَاَفَقَ فَاَقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ" وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فَيَمَّا رَوَيْ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ اَنَّهُ قَالَ كَانَتْ الرِّوَاةُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ مُّؤَمَّنٌ مُّخْلِصٌ صَحْبَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَ عَرَفَ مَغْنٰى كَلَامِهِ وَ اَعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَ رَجَعَ اِلَى قَبِيْلَتِهِ فَرَوٰى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَتَغَيَّرَ الْمَغْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَغْنٰى لَا يَتَفَاوَتْ وَ مُتَّفَقٌ لَّمْ يَعْرِفْ بَفَاةٍ فَرَوٰى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَ افْتَرٰى فَسَمِعَ مِنْهُ اَنَاسٌ فَظَنُوْهُ مُؤَمَّنًا مُّخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَ اسْتَهْزَئَ النَّاسُ فَلِهٰذَا الْمَغْنٰى وَ جَبَّ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلٰى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ

ترجمہ:

اور راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ اور عدالت کے ساتھ مشہور ہوں نہ کہ اجتہاد اور فتویٰ کے ساتھ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انس بن مالکؓ، پس اگر ان جیسے راویوں کی روایت تیرے ہاں صحیح طور پر ثابت ہو جائے، پس اگر وہ خبر قیاس کے مطابق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں اور اگر وہ خبر قیاس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ وضو واجب ہوتا ہے اس چیز (کے کھانے پینے) سے جس چیز کو آگ نے چھوا ہو، تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے فرمایا کہ آپ بتائیں کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس سے بھی وضو کریں گے پس حضرت ابو ہریرہؓ نے سکوت اختیار کیا اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے قیاس سے حدیث ابی ہریرہؓ کو رد کر دیا اور اگر ابن عباسؓ کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس کو ضرور روایت کرتے، اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے مصرّۃ کے مسئلے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، اور راویوں کے احوال مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم احناف نے کہا ہے کہ خبر واحد پر عمل کی شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو اور یہ کہ وہ ظاہر حال کے مخالف نہ ہو، حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میرے بعد تمہارے پاس احادیث بہت زیادہ آئیں گی جب تمہارے سامنے مجھ سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو اس پر عمل کرو اور جو کتاب اللہ کے مخالف ہو اس کو رد کر دو،

اور راویوں کے اختلاف احوال کی تحقیق اس روایت میں ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں، پہلی قسم وہ مخلص مؤمن جس کو حضور اقدس ﷺ کی صحبت حاصل ہوئی ہو اور اس نے آپ کے کلام کے معنی کو سمجھا، اور دوسری قسم وہ دیہاتی جو کسی قبیلہ سے آیا اور رسول اللہ ﷺ سے کچھ سنا اور وہ رسول اللہ ﷺ کے کلام کی حقیقت کو نہیں سمجھا پھر قبیلہ کی طرف واپس چلا گیا اور رسول اللہ ﷺ کے لفظوں کے علاوہ کے ساتھ روایت کیا پس معنی بدل گئے اور وہ خیال کرتا ہے کہ معنی تبدیل نہیں ہوئے، اور تیسری قسم وہ منافق جس کا حقائق معلوم نہیں تھا پس اس نے بغیر سنی ہوئی بات روایت کی اور جھوٹ بولا پھر اس سے کچھ لوگوں نے سنا اور اس کو مخلص مؤمن شمار کیا پس اس کو روایت کر دیا اور وہ روایت لوگوں کے درمیان مشہور ہو گئی پس اس معنی کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے عہد صحابہ کے راویوں کی دوسری قسم کو ذکر کیا ہے پھر راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کے اعتبار سے خبر واحد پر عمل کی شرائط بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرِّوَاةِ الْخ

راوی کی قسم ثانی: مصنف نے پہلے فرمایا ہے کہ راوی کی دو قسمیں ہیں، قسم اول بیان ہو چکی ہے اب یہاں سے قسم ثانی کو بیان فرما رہے ہیں دوسری قسم یہ ہے کہ حدیث کے راوی ایسے صحابہ ہوں جو حفظ و عدالت کے ساتھ مشہور اور معروف ہوں لیکن فتویٰ اور اجتہاد کے ساتھ مشہور و معروف نہ ہوں جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عقبہ بن عامرؓ وغیرہ، ان حضرات کی حدیث کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر ان حضرات سے کوئی خبر واحد منقول ہو اور ان کی روایت اگر صحیح طور پر ثابت ہو جائے اور وہ حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں تو بلاشبہ اس خبر واحد پر عمل کیا جائے گا،

اور اگر ان کی روایت قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا یہ مذہب عیسیٰ بن ابانؓ اور امام ابو یزید دہلویؓ کا ہے اسی کو علامہ فخر الاسلام بزدویؒ نے اختیار کیا ہے اور صاحب کتاب نے امام فخر الاسلامؒ کی اتباع کرتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا ہے جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جب حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اے ابو ہریرہؓ آپ بتائیں کہ اگر آپ آگ پر گرم کئے ہوئے پانی سے وضو کریں تو کیا دوبارہ سادہ پانی سے وضو کرنا واجب ہوگا اس پر حضرت ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا، تو معلوم ہوا کہ صحابہ بھی قیاس کے ذریعے خبر واحد کو ترک کر دیتے تھے کیونکہ اگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو وہ اس موقع پر اس حدیث کو ضرور روایت کرتے کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعے ترک کرنا اقویٰ ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس حدیث ابی ہریرہؓ کے خلاف کوئی حدیث نہیں تھی اسلئے صرف قیاس کے ذریعے اس کو ترک کیا ہے، تو حاصل اس بات کا یہ نکلا کہ غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس کو ترک کر دیا جائیگا اور اگر قیاس کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لیا جائیگا۔

قولہ: وَ عَلَى هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رِوَايَةَ أَبِي هُرَيْرَةَ - الخ

مذکورہ اصول پر متفرع ایک مسئلہ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اسی مذکورہ ضابطہ پر کہ غیر فقیہ صحابی کی روایت اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس حدیث کو قیاس کے ذریعے ترک کر دیا جائے گا تو اسی اصول کی وجہ سے ہمارے علماء نے مسئلہ مصراۃ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو قیاس کے ذریعے چھوڑ دیا ہے، مسئلہ مصراۃ کی تفصیل یہ

ہے کہ کوئی شخص جانور مثلاً گائے، بھینس کا دودھ اس لئے روک لیتا ہے اور دودھتا نہیں تاکہ دودھ زیادہ نکلے اور مشتری خریدنے میں راغب ہو، جب مشتری نے ایسے جانور کو خریدا اور بعد میں جب دودھ کم نکلا، اب چونکہ اس کے ساتھ دھوکہ ہوا ہے اس لئے شریعت نے جانور کو واپس کرنے کا اختیار دیا ہے،

اب مشتری نے جو دودھ دیا ہے اس کے بارے میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ جانور واپس کرنے کے ساتھ کھجور کا ایک صاع بھی واپس کرے، اب یہ خبر واحد ہے اور قیاس کے مخالف ہے کیونکہ ضمان کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل صوری (۲) مثل معنوی، مثل صوری تو یہ ہے کہ اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے تو اس کا تاوان دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے تو پھر ضمان معنوی یعنی قیمت واجب ہونی چاہئے، لیکن کھجور کا ایک صاع، نہ تو دودھ کی مثل صوری ہے اور نہ مثل معنوی، اور چونکہ اس حدیث کے راوی غیر معروف بالفقہ والا اجتہاد صحابی ہیں اور یہ حدیث قیاس کے مخالف ہے اس لئے قیاس پر عمل کیا جائے گا اور حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا اور صرف جانور واپس کیا جائے گا۔

فائدہ: مذکورہ بالا اصول جو بیان کیا گیا ہے کہ خبر واحد کے راوی جو حفظ وعدالت کے ساتھ تو مشہور ہوں لیکن فتویٰ اور اجتہاد کے ساتھ مشہور نہ ہوں ایسی روایت اگر قیاس کے مخالف ہو تو تعارض کے وقت حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا یہ اصول غلط ہے اس کی تین دلیلیں ہیں،

دلیل اول: یہ ہے کہ ہمارے ائمہ یعنی حضرت امام ابو حنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ میں سے کسی سے بھی یہ اصول منقول نہیں ہے، اسکی نسبت زیادہ سے زیادہ امام محمدؒ کے شاگرد عیسیٰ بن ابانؒ کی طرف کی جاتی ہے لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ نسبت بھی غلط ہے۔

دلیل ثانی: یہ ہے کہ ہمارے ائمہ سے صراحۃً یہ بات منقول ہے اور امام الحسنؒ اور دیگر فقہاء احناف کے ہاں غیر معروف بالفقہ والا اجتہاد صحابی کی روایت اگر قیاس کے مخالف بھی ہو تب بھی اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی اور اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے ایسے کئی مسائل ثابت ہیں جن میں انہوں نے خبر واحد کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ کر خبر واحد پر عمل کیا ہے، علماء احناف سے تو صراحۃً یہ بات بھی منقول ہے کہ اگر قیاس کے مقابلے میں کسی صحابی کا بھی قول مل جائے تو قیاس کو چھوڑ کر اس صحابی کے قول پر عمل کیا جائے گا تو یہ کیسے ممکن ہے کہ قیاس کے مقابلے میں صحابی کا قول تو بخوشی منظور ہو لیکن حدیث جس کا راوی غیر معروف بالفقہ والا اجتہاد صحابی ہو تو اس کے مقابلے میں قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

دلیل ثالث: یہ ہے کہ مذکورہ دو مثالوں میں جو دو حدیثیں بیان کی گئی ہیں ان کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں انہیں غیر فقیہ صحابی کہنا بھی غلط ہے، کیونکہ وہ فقیہ صحابی ہیں کئی مسائل میں ان کا اپنا مذہب ہے اور کئی مسائل میں وہ کئی صحابہ سے اختلاف رکھتے ہیں اور یہی ان کے فقیہ ہونے کی

دلیل ہے، اور مصنفؒ نے جو دو مثالیں بیان کی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ غیر معروف بالفقہ ہیں لیکن یہ مصنفؒ کا سہو ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ فتویٰ بھی دیا کرتے تھے۔

باقی رہی یہ بات کہ ان دو مسئلوں میں خبر واحد کو چھوڑا گیا ہے اور احناف نے خبر واحد پر عمل کیوں نہیں کیا اسکی وجہ قیاس نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ دیگر ہیں، پہلی حدیث ”مِمَّا مَسَّنَهُ النَّاسُ“ کو اس لئے چھوڑا گیا ہے کہ اس سے وضو کا ٹوٹنا منسوخ ہو چکا ہے یا وضو سے مراد وضو لغوی ہے وضو شرعی مراد نہیں ہے،

اور دوسری ”صَاعًا قَيْنَ قَفَرٍ“ کو قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے نہیں چھوڑا گیا بلکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑا گیا ہے، یا اس حدیث کے متن میں اضطراب ہے کسی میں ”صَاعًا قَيْنَ قَفَرٍ“ اور کسی میں ”صَاعًا قَيْنَ طَعَامٍ“ ہے اس شبہ کی بنا پر احناف نے عمل نہیں کیا، نہ کہ اس وجہ سے کہ حضرت ابو ہریرہؓ غیر معروف بالفقہ ہیں جس کی تفصیل احادیث و فقہ کی کتب میں موجود ہے اگر تفصیل دیکھنی ہو تو وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

قوله: وَبِإِغْتِبَارِ اخْتِلَافِ الرُّوَاةِ الْع

خبر واحد پر عمل کرنیکی شرائط

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر واحد کے راویوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے ہم احناف کہتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرائط ہیں۔

شرطِ اوّل: یہ ہے کہ خبر واحد قرآن پاک کے مخالف نہ ہو اگر کتاب اللہ کے مخالف ہو تو عمل نہیں کیا جائے گا۔

شرطِ ثانی: خبر واحد سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اگر سنت مشہورہ کے مخالف ہوگی تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

شرطِ ثالث: یہ ہے کہ وہ خبر واحد ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو اگر وہ خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، ان تینوں کی مثالیں آگے آ رہی ہیں، اور یہ شرطیں اس وجہ سے لگائی جا رہی ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ میرے بعد تمہارے پاس بہت سی حدیثیں پہنچیں گی جب میری طرف سے کوئی حدیث تمہارے سامنے پیش کی جائے تو اس کو کتاب اللہ پر پیش کرو اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہو تو اس کو رد کر دو، اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، لیکن دلالت النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ اور ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو۔

قوله: وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا رَوَى عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْع

عہد صحابہ کے راویوں کی تین اقسام

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ راویوں کے اختلاف احوال کی وجہ سے بعض روایات مقبول ہوں گی اور بعض مردود، اس کو جاننے کیلئے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کیا جائے گا اسکا ثبوت یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ عہد صحابہ کے راویوں کی تین اقسام ہیں۔

قسم اول: یہ ہے کہ روایت کرنے والا مؤمن مخلص ہو جس نے حضور اقدس ﷺ کی صحبت کا فیض حاصل کیا ہو اور اپنی فہم و فراست سے حضور اقدس ﷺ کے کلام کا معنی اور مفہوم کو بھی سمجھا ہو۔

قسم ثانی: یہ ہے کہ راوی وہ اعرابی اور دیہاتی ہو جو اپنے قبیلہ سے دربار رسالت میں آیا اور اس نے حضور اقدس ﷺ سے کچھ سنا اور کچھ نہ سنا اور آپ کے کلام کی مراد کو بھی نہ سمجھ سکا پھر وہ اعرابی اپنے قبیلہ میں واپس چلا گیا اور حضور اقدس ﷺ کی حدیث کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا جس سے حضور اقدس ﷺ کی مراد بدل گئی اور وہ سمجھتا رہا کہ حضور اقدس ﷺ کے کلام کا مفہوم اور معنی متغیر نہیں ہوا۔

قسم ثالث: وہ منافق کہ جس کا اتفاق معروف اور مشہور نہیں تھا اور اس نے حضور اقدس ﷺ سے ایسی بات روایت کر دی جو اس نے آپ ﷺ سے سنی نہیں تھی اور اس نے حضور اقدس ﷺ پر جھوٹ باندھ دیا اور لوگوں نے اسے مؤمن مخلص سمجھ کر اس کی روایت کو قبول کر لیا اور اس کی حدیث بھی لوگوں میں مشہور ہو گئی۔

ان تینوں اقسام میں سے پہلے راوی کی روایت نجت ہوگی اور دوسرے اور تیسرے راوی کی روایت قابل حجت نہیں ہوگی، ان راویوں کے حالات کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ خبر واحد کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ پر پیش کرنا واجب ہے۔

وَنَظِيرُ الْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذَّكْرِ فِيمَا يُرَوَّى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلَيْتَوْضًا" فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى "فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَحَلَّهْرُوا" فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَسْتَحْنَجُونَ بِالْأَخْبَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكْرِ حَدَثًا لَكَانَ هَذَا تَنْجِيسًا لَا تَطْهَرُهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَكَحَّتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْهَا فَوَكَحَهَا بِأُطْلُ بَاطِلٌ بِأُطْلُ" خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى "فَلَا تَغْضُلُوهُنَّ أَنْ يُنْكِحْنَ أَنْوَاجَهُنَّ" فَإِنَّ الْكِتَابَ يُوجِبُ تَحْقِيقَ الْحَاجِّ مِنْهُنَّ وَمَقَالُ الْعَرَضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَبِإِمْنٍ فَإِنَّهُ خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ" وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا خَبَرَ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَمِنْ صُورِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اِشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيمَا يَغْمُ بِهِ الْبُلُوَى فِي الصُّدْرِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي لِأَنَّهُمْ لَا يَتَهَمُونَ بِالتَّقْصِيرِ فِي مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ فَإِذَا لَمْ يَشْتَهَرْ

الْخَبْرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُومِ الْبُلُوِّ كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَدَمِ صِحَّتِهِ وَمِغَالَةً فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ "أَنَّ امْرَأَتَهُ حُرِّمَتْ عَلَيْهِ بِالرِّضَاعِ الطَّارِئِ" جَازَ أَنْ يُعْتَمَدَ عَلَى خَبَرِهِ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا وَلَوْ أَخْبَرَ "أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرِّضَاعِ" لَا يَقْبَلُ خَبْرُهُ وَكَذَلِكَ إِذَا أَخْبَرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهَا إِيَّاهَا وَهِيَ غَائِبٌ جَازَ أَنْ تُعْتَمَدَ عَلَى خَبَرِهِ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهِ وَلَوْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقَبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ وَجَدَ مَا لَا يَعْلَمُ خَالَهَ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَقْتَضِي بِهَ بَلْ يَتَيَمَّمُ

ترجمہ: اور خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال مس ذکر کی اس حدیث میں ہے جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے ذکر کو چھوا تو اس کو چاہئے کہ وہ وضو کرے، پس ہم نے اسے کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فرمان "فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَخْلَعُوا" کے مخالف نکلی، اس لئے کہ وہ ڈھیلے سے استنجا کیا کرتے تھے پھر وہ پانی سے دھوتے تھے، اگر مس ذکر حدیث ہوتا تو استنجا بالماء ناپاک کرنا ہوتا، نہ کہ مطلق طور پر پاک کرنا ہوتا،

اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے، تو یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مخالف نکلی، "کہ تم عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے خاوندوں سے کریں" اس لئے کہ کتاب اللہ ان عورتوں کی طرف سے نکاح کے پائے جانے کو ثابت کرتی ہے،

اور خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کی روایت ہے کیونکہ یہ حضور اقدس ﷺ کے اس فرمان "الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُذْنِبِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ" کے مخالف ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے ہم نے کہا ہے کہ خبر واحد جب ظاہر حال کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور ظاہر حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے خبر واحد کا مشہور نہ ہونا ہے اس مسئلہ میں کہ جس میں لوگوں کا ابتلاء عام ہو صحابہؓ اور تابعینؓ کے دور میں کیونکہ یہ حضرات سنت مطہرہ کی پیروی کرنے میں کوتاہی کے ساتھ متہم نہیں ہیں پس جب خبر واحد شدت حاجت اور عموم بلوئی کے باوجود مشہور نہیں ہوئی تو یہ خبر واحد کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہوگی،

اور اس کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی کو خبر دے کہ اس پر اس کی بیوی حرام ہوگئی ہے رضاعت طاریہ کی وجہ سے یعنی نکاح پر پیش آنے والی رضاعت کی وجہ سے تو جائز ہے یہ بات کہ خاوند اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور بیوی کی بہن سے نکاح کرے، اگر ایک آدمی نے اس کو خبر دی کہ حکم رضاعت کی وجہ سے عقد نکاح باطل تھا تو اس کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور اسی طرح جب عورت کو خبر دی گئی اس کے خاوند کے مرنے کی یا خاوند کے اس کو طلاق دینے کی اور خاوند غائب ہو تو جائز ہے کہ عورت اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرے اور کسی دوسرے آدمی سے نکاح کر لے،

اور اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کو ایک آدمی نے قبلہ کی خبر دی تو اس پر عمل کرنا واجب ہے، اور اگر کسی نے ایسا پانی پایا کہ جس کا حال معلوم نہیں ہے پھر اس کو کسی نے اس پانی کی نجاست کی خبر دی تو وہ اس پانی سے وضو نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر اور خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثالیں بیان فرمائی ہیں اور پھر خبر واحد کا ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثال بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: وَنَخْلِيزُ الْغَرْضِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذِّكْرِ الْخ

خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثالیں

یہاں سے مصنف خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں کہ حضرت بسرہ بن صفوان رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”مَنْ مَسَّ ذِكْرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ“ کہ جس نے اپنی شرم گاہ کو ہاتھ لگایا تو اسے چاہئے کہ وہ وضو کرے، اس خبر واحد سے معلوم ہوا کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے بلا حائل کے اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا تو اس کا وضو ٹوٹ گیا،

تو جب ہم نے اس خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نکلی، کیونکہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے اہل قبا کی تعریف فرمائی ”فِيهِ رِجَالٌ يُحْجِزُونَ أَنْ يَخْطُوهُمْ“ جب یہ آیت اتری تو حضور اقدس ﷺ نے اہل قبا سے پوچھا کہ تم میں کونسی خوبی ہے کہ جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تمہاری تعریف فرمائی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ ہم ڈھیلے اور پتھروں سے استنجاء کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کرتے ہیں، تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ڈھیلے کے بعد پانی سے استنجاء کرنا اللہ تعالیٰ کو پسند ہے، اور پانی سے استنجاء کرنا مس ذکر کے بغیر تو ممکن نہیں اگر مس ذکر حدیث ہوتا تو استنجاء بالماء پاکی کی بجائے اپنے آپ کو ناپاک کرنا ہوتا حالانکہ استنجاء بالماء کا تطہیر ہونا آیت سے ثابت ہے اسی بنا پر علماء احناف نے حدیث مس ذکر کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے،

پھر مصنف نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی دوسری مثال حضرت عائشہ کی روایت پیش کی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْسَ بِهَا فَتَا حُجَّتْ بِهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ“ کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے، اس حدیث کو لے کر حضرت امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر عاقلہ بالغہ نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا تو اس کا نکاح باطل ہوگا اور منعقد ہی نہیں ہوگا، لیکن حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَلَا تَعْصِمُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَنْوَاجَهُنَّ“ کہ عورتوں کو نہ روکو اس بات سے کہ وہ اپنا نکاح سابقہ شوہروں سے کریں، تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورتیں اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں اور وہ اپنا نکاح کرنے میں اپنے اولیاء کی اجازت کے محتاج نہیں ہیں، اس لئے احناف نے اس خبر واحد کو آیت کے مخالف ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

قولہ: وَمِثَالُ الْغَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ الْخ

خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال

یہاں سے مصنف "خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ خبر واحد حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِشَاهِدٍ وَبِغَيْرِهِ" کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کیا، اس حدیث کو لے کر ان کے شاگرد نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں صرف ایک گواہ ہو تو اس سے دوسرے گواہ کے بدلے میں قسم لے کر فیصلہ کر دیا جائے گا، لیکن حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اس خبر واحد پر عمل نہیں کیا کیونکہ اس خبر واحد کو خبر مشہورہ پر پیش کیا گیا تو یہ خبر مشہورہ کے مخالف نکلی، اور خبر مشہورہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے "الْبَيْتَةُ عَلَى الْمَذْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ" کہ مدعی کے ذمے گواہ پیش کرنا ہے اور منکر کے ذمے قسم کھانا ہے، اس حدیث پاک میں گواہوں اور قسموں کو تقسیم کر دیا گیا ہے، کہ گواہ لا نا مدعی کے ذمے ہے اور قسم کھانا مدعی علیہ اور منکر کے ذمے ہے پس مدعی سے اگر ایک گواہ کے ساتھ قسم لینے کی اجازت دی جائے تو یہ شرکت ہوئی حالانکہ شرکت تقسیم کے منافی ہے یعنی مدعی قسم کھانے میں مدعی علیہ کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا اب یہ خبر واحد خبر مشہورہ کے مخالف ہے اس لئے خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور خبر مشہورہ پر عمل کیا جائے گا۔

قوله: وَبِغَيْرِهِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْع

خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو اس پر عمل کا نہ ہونا

راویوں کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ خبر واحد ظاہر کے مخالف نہ ہو اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو خبر واحد پر عمل نہیں کیا جائے گا،

ظاہر حال کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ خبر واحد اس مسئلے میں کہ جس میں عام لوگ مبتلا ہوں اور جس کی ہر ایک کو ضرورت پڑتی ہو اس کے باوجود صحابہؓ اور تابعینؓ میں مشہور نہ ہوئی ہو تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے اگر وہ خبر واحد صحیح ہوتی تو اس مسئلے میں عام ابتلاء کی وجہ سے اور زیادہ احتیاج کی وجہ سے وہ خبر مشہور ہو جاتی، لیکن اس کا مشہور نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خبر واحد صحیح نہیں کیونکہ صحابہؓ اور تابعینؓ کے بارے میں یہ گمان کیا بھی نہیں جاسکتا کہ انہوں نے سنت کی پیروی میں کوتاہی کی ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے "إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي الصَّلَاةِ" کہ نبی کریم ﷺ سورہ فاتحہ کو شروع کرنے سے پہلے "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کو نماز میں جہراً پڑھا کرتے تھے، اب یہ ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں ہر صحابی کو ضرورت پڑتی تھی لیکن اس کے باوجود یہ صحابہؓ اور تابعینؓ میں مشہور نہیں ہوئی تو معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو جہراً پڑھنے کی روایت صحیح نہیں کیونکہ صحابہؓ اور تابعینؓ پر سنت کی پیروی کے نہ ہونے کا الزام نہیں لگایا جاسکتا، لہذا شدت حاجت اور عموم بلوئی کے باوجود خبر کا مشہور نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ خبر واحد صحیح نہیں ہے۔

قوله: وَمِثَالُهُ فِي الْخُكُمِيَّاتِ إِذَا اخْتَبَرَ الْع

خبر واحد کے ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثالیں

یہاں سے مصنف احکام شرعیہ میں خبر واحد کے ظاہر حال کے مخالف ہونے کی مثالیں پیش کر رہے ہیں کہ اگر خبر واحد ظاہر حال کے مخالف ہو تو وہ خبر واحد مردود ہوگی لیکن اس خبر سے مراد حدیث نہیں ہے بلکہ عام آدمی کی خبر مراد ہے۔

مثال اول: کہ ایک آدمی نے ایک شیر خوار بچی سے نکاح کیا اس کے بعد کسی نے خاوند کو خبر دی کہ تمہاری ماں نے تمہاری بیوی کو دودھ پلایا ہے جس کی وجہ سے وہ تمہاری رضاعی بہن بن گئی ہے اس لئے نکاح بھی ختم ہو گیا ہے اب چونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے اس لئے اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے گا اب چونکہ اس بچی سے نکاح ختم ہو گیا ہے اس لئے اس کی بہن سے نکاح کرنا جائز ہوگا، لیکن اگر کوئی آدمی شادی کے بعد آکر کہے کہ جس عورت نے تمہارے ساتھ نکاح کیا ہے وہ تمہاری رضاعی بہن ہے اس لئے تمہارا نکاح صحیح نہیں ہے تو اس آدمی کی بات پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ جس وقت اس نے نکاح کیا تھا تو نکاح کی خبر لوگوں میں مشہور ہوئی تھی اور اس نکاح کے گواہ بھی موجود تھے اگر وہ اس کی رضاعی بہن ہوتی تو کوئی نہ کوئی تو اس کی خبر دیتا، جب کسی نے خبر نہیں دی تو معلوم ہوا کہ یہ خبر دینے والا جھوٹا ہے اس لئے ایک آدمی کی خبر کو ظاہر حال کے مخالف ہونے کی وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا اور چونکہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف ہے اس لئے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

مثال ثانی: کسی عورت کا خاوند غائب تھا اور اس عورت کو کسی نے اس کے خاوند کے مرنے کی خبر دی یا اس کو تین طلاقیں دینے کی خبر دی تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور وہ عورت عدت کے بعد دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ خاوند کے مرنے کی خبر اس کے پاس آئی ہو یا خاوند نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کی خبر اس کو دی ہو، لیکن اگر خاوند موجود ہے اور ایک آدمی نے خاوند کے مرنے یا اس کو طلاق دینے کی خبر دی تو اس خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف ہے۔

مثال ثالث: اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ قبلہ کس طرف ہے اور پھر ایک آدمی نے خبر دی کہ قبلہ اس طرف ہے تو اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے، لیکن اگر مطلع بالکل صاف ہے اور سورج مغرب کی طرف جا رہا ہے اور ایک آدمی اس کو شمال کی طرف قبلہ بتلا رہا ہے تو اس خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف ہے۔

مثال رابع: کسی آدمی کو جنگل یا صحراء میں ایسا پانی ملا جس کی طہارت یا نجاست کا اس کو حال معلوم نہیں پھر ایک آدمی نے اس کو خبر

دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کیا جائے گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے اب اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہوگا۔

فَصْلُ خَبَرِ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ خَالِصُ حَقِّ اللَّهِ مَا لَيْسَ بِعُقُوبَةٍ وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِيهِ الزَّامُ مُحْضٌ وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا لَيْسَ فِيهِ الزَّامُ وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا فِيهِ الزَّامُ مِنْ وَجْهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ شَهَادَةِ الْأَعْرَابِيِّ فِي هَلَالِ رَمَضَانَ وَأَمَّا الثَّانِي فَيُشْتَرَطُ فِيهِ الْعَدْلُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيرُهُ الْمُنَازَعَاتُ وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَذْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا وَنَظِيرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَأَمَّا الرَّابِعُ فَيُشْتَرَطُ فِيهِ إِمَّا الْعَدْلُ أَوْ الْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَنَظِيرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ

ترجمہ: خبر واحد حجت ہوتی ہے چار جگہوں میں، اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو عقوبت نہ ہو، اور بندے کا خالص حق کہ جس میں کسی دوسرے آدمی پر صرف کوئی چیز لازم کرنا ہو اور بندے کا خالص حق کہ جس میں بالکل الزام نہ ہو، اور بندے کا خالص حق کہ جس میں دوسرے پر من وجہ الزام ہو،

اور بہر حال اول جگہ پس اس میں خبر واحد مقبول ہوگی اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے چاند کے سلسلے میں ایک اعرابی کی شہادت کو قبول کیا ہے، اور بہر حال جو دوسری جگہ ہے اس میں عدد اور عدالت دونوں کی شرط ہوگی اس کی مثال لوگوں کے باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال تیسری جگہ تو اس میں خبر واحد مقبول ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو اور اس کی مثال باہمی معاملات ہیں اور بہر حال چوتھی جگہ پس اس میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عدد یا عدالت کی شرط ہوگی اور اس کی مثال وکیل کو معزول کرنا اور غلام کو تصرف سے روکنا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے یہ واضح کیا ہے کہ خبر واحد چار جگہوں میں حجت بنتی ہے اور خبر واحد کے حجت ہونے کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ الخ

خبر واحد کا چار جگہوں میں حجت ہونا

یہاں مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ خبر واحد چار جگہوں میں حجت بنتی ہے یہاں خبر واحد سے حقیقی واحد مراد نہیں ہے بلکہ شرعی واحد مراد ہے کہ خبر دینے والا ایک ہو یا دو ہوں یا چار ہوں لیکن مشہور کی تعداد سے کم ہوں یعنی اگر کوئی خبر نہ مشہور ہو اور نہ ہی متواتر ہو تو ایسی خبر کو خبر واحد کہا

جائے گا اس لئے خبر واحد میں دو گواہوں کی گواہی اور چار گواہوں کی گواہی بھی داخل ہوگی اور یہاں خبر سے مراد حدیث بھی ہے اور دوسری اخبار احاد بھی اس میں داخل ہیں۔

قوله: خَالِصٌ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى الْخ

پہلی جگہ: اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو حدود اور عقوبات کی قبیل سے نہ ہو جیسے عبادات نماز اور روزہ وغیرہ اس جگہ خبر واحد حجت ہوگی اور خبر واحد کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے رمضان کا چاند دیکھنے میں ایک اعرابی کی گواہی کو قبول کیا تھا، اگر خبر واحد اللہ تعالیٰ کے خالص حق میں حجت نہ ہوتی تو حضور اقدس ﷺ نے رمضان کا اعلان نہ فرماتے، لیکن اللہ تعالیٰ کا خالص حق جو عقوبات اور حدود کی قبیل سے ہو تو اس میں خبر واحد حجت نہیں ہوگی، کیونکہ حدود معمولی سے شبہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں اور خبر واحد میں ایک قسم کا شبہ ہوتا ہے اس لئے خبر واحد سے حدود کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا۔

قوله: وَخَالِصٌ حَقِّ الْعَبْدِ الْخ

دوسری جگہ: خالص بندے کا حق جس میں دوسرے پر کوئی چیز لازم کرنا ہو اس میں خبر واحد کے حجت ہونے کیلئے عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں، عدد کا مطلب یہ ہے کہ گواہ کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَلَنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ“ اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ وہ گواہ عادل بھی ہوں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ“ اس کی مثال منازعات جیسے بیع شراء وغیرہ ایک آدمی نے دوسرے پر مال وغیرہ کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی کا دعویٰ اس وقت ثابت ہوگا جب وہ اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کرے اور گواہ عادل بھی ہوں ورنہ اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوگا۔

قوله: وَخَالِصٌ حَقِّهِ الْخ

تیسری جگہ: بندے کا وہ خالص حق کہ جس میں الزام نہ ہو یعنی جس میں دوسرے پر بالکل کوئی چیز لازم نہ ہوتی ہو اس جگہ میں خبر واحد قبول ہوگی خواہ خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، خواہ مسلمان ہو یا کافر، سمجھدار نا بالغ بچہ ہو یا بالغ مرد، اس کی مثال معاملات جیسے کسی نے خریدی کہ یہ فلاں کا وکیل ہے یا فلاں کا مضارب ہے تو کہنے والے کی خبر معتبر ہوگی خواہ خبر دینے والا کوئی بھی ہو کیونکہ اس خبر میں کسی پر کوئی چیز لازم کرنا نہیں ہے اسی طرح کسی نے خریدی کہ آقا نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اس خبر کی بنا پر غلام کے لئے تجارت کرنے کی اجازت ہوگی خواہ خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق خواہ مسلمان ہو یا کافر۔

قوله: وَخَالِصُ حَقِّهِ مَا فِيهِ الزَّامُ الخ

چوتھی جگہ: بندے کا وہ خالص حق کہ جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو، اس جگہ خبر واحد کے حجت ہونے کے لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدد اور عدالت میں سے کسی ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے یعنی اگر مستور الحال خبر دیں جن کی عدالت یا فسق کا حال معلوم نہ ہو تو ان کی تعداد دو ہو، اگر ایک آدمی خبر دے تو پھر وہ عادل ہو یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدد یا عدالت میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مطلقاً خبر واحد معتبر ہے نہ عدد شرط ہے اور نہ ہی عدالت، اس کی مثال وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور عبد ماذون پر تجارت کی پابندی لگنے کی خبر دی، اگر خبر دینے والا عادل آدمی ہے یا خبر دینے والے دو آدمی مستور الحال ہیں تو ان کی خبر کو قبول کیا جائے گا اور وکیل کو معزول ہوتا پڑے گا اور غلام کو تجارت سے رکنا پڑے گا ورنہ ان کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا،

ان دونوں میں من وجہ الزام تو اس لئے ہے کہ وکیل کو معزول کرنے کے بعد اور عبد ماذون پر پابندی لگانے کے بعد وکیل اور غلام پر لازم ہے کہ وہ کوئی تصرف نہ کریں اگر ان دونوں نے اس خبر کے بعد کوئی تصرف کیا تو مولیٰ اور مؤکل اس کے ذمہ دار نہ ہوں گے اور غلام کا تصرف مولیٰ کی طرف سے اور وکیل کا تصرف مؤکل کی طرف سے نہیں ہوگا، لہذا عزل اور حجر کے بعد مؤکل اور مولیٰ کے حق میں ان کا عمل باطل ہو جائے گا، اور من وجہ الزام نہیں ہے کہ مؤکل اور مولیٰ نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے جس طرح مؤکل نے وکیل بنا کر اپنے حق میں تصرف کیا اسی طرح وکیل کو معزول کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کسی پر کوئی چیز لازم نہیں کی، اور مولیٰ نے غلام کو تجارت کی اجازت دے کر جس طرح اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح تجارت کی اجازت ختم کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کسی پر کوئی چیز لازم نہیں کی اور اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر کوئی چیز لازم کرنا نہیں ہوتا لہذا وکیل کو معزول کرنا اور غلام پر تجارت کی پابندی لگانا وکیل اور غلام پر کسی چیز کو لازم کرنا نہیں ہوگا۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَعِلْمُهُ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ
تَمَّ بَحْثُ السُّنَّةِ بِعَوْنِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الدَّاكِرُونَ وَصَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ كُلَّمَا غَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ

البحث الثالث فی اجماع

فَصْلٌ اِجْمَاعُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ مَا تَوْفَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي فُرُوعِ الدِّينِ حُجَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهَذِهِ الْأُمَّةِ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى حُكْمِ الْخَادِفَةِ نَصًّا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ بِنَحْصِ الْبَغْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِيْنَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيمَا لَمْ يُوْجَدْ فِيهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ الْإِجْمَاعُ بِنَحْصِ الْبَغْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِيْنَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْأَخْبَارِ ثُمَّ اِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ وَالْمُعْتَبَرِ فِي هَذَا لِبَابِ اِجْمَاعِ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ فَلَا يُغْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُخْبَرِ الَّذِي لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ

تیسری بحث اجماع کے بیان میں

ترجمہ: اس امت کا اجماع رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد فروع دین میں ایسی حجت ہے جس کے ساتھ شرعاً عمل واجب ہوا ہے اس امت کے اعزاز کی وجہ سے، پھر اجماع چار اقسام پر ہے، صحابہ کرام کا صراحۃً کسی واقعہ کے حکم پر اجماع ہوا ہو، پھر صحابہ کرام کا اجماع بعض کی صراحت اور بعض کے رد کرنے کی طرف سے سکوت کے ساتھ ہوا ہو، پھر صحابہ کرام کے بعد والے حضرات کا اجماع ہے ایسے مسئلے میں کہ جس میں صحابہؓ کا کوئی قول موجود نہ ہو پھر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرامؓ کے اقوال میں سے کسی قول پر ہوا ہو، بہر حال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے، پھر بعض کی تصریح اور باقی کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے مرتبہ میں ہے، پھر صحابہ کے بعد والوں کا اجماع خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے پھر صحابہ کرامؓ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر متاخرین کا اجماع تو وہ صحیح خبر واحد کے مرتبہ میں ہے، اور اجماع کے اس باب میں معتبر اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع ہے پس عوام اور متکلم اور اس محدث کا قول معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اجماع کی حقیقت اور اس کا حکم بیان کیا ہے پھر اجماع کی چار اقسام اور

مراتب اجماع کو بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: الْبَحْثُ الثَّالِثُ فِي الْاِجْمَاعِ

اصل ثالث اجماع کا بیان

مصنف سنت کی مباحث سے فارغ ہونے کے بعد اب اصول اربعہ میں سے تیسرے اصول اجماع کو بیان فرما رہے ہیں۔

اجماع کا لغوی معنی: لغت میں اجماع کے دو معنی آتے ہیں (۱) پختہ ارادہ کرنا اور عزم کرنا، (۲) اتفاق کرنا، جب کوئی آدمی کسی کام کا پختہ ارادہ کر لیتا ہے تو اس وقت کہا جاتا ہے ”أَجْمَعَ فَلَانٌ عَلَى كَذَا“ کہ فلاں نے فلاں کام پر عزم کر لیا ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ“ پس تم سب اپنے کام کا عزم کرو، دوسرا معنی اتفاق کرنا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”أَجْمَعَ قَوْمٌ عَلَى كَذَا“ کہ قوم نے فلاں چیز پر اتفاق کر لیا، دونوں معنوں میں فرق یہ ہے کہ عزم ایک آدمی کی طرف سے متصور ہوتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق کے یہ بہت سے آدمیوں کی طرف سے ہوتا ہے کم از کم دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف: کسی ایک زمانہ میں امت محمدیہ کے مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد اتفاق کر لینے کا نام اجماع ہے، یا آسان لفظوں میں یوں کہہ لیں کسی زمانے کے تمام فقہاء کا کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا اجماع ہے۔

اجماع کے حجت شرعیہ ہونے پر دلائل

اجماع کا حجت شرعیہ ہونا قرآن اور حدیث دونوں سے ثابت ہے اس پر کئی دلائل ہیں۔

دلیل اول: قرآن پاک میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ”وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُسْلِمِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَخُصِّلْ لَهُ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا“ اور جس نے رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کی ہدایت والے راستے واضح ہو جانے کے بعد اور چلا مسلمانوں کے راستے کو چھوڑ کر تو ہم اس کو اسی طرف پھیر دیتے جس طرف وہ خود پھرے اور ہم ڈالیں گے اس کو جہنم میں اور جہنم بہت ہی بُرا ٹھکانہ ہے، مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ ”سَبِيلِ الْمُسْلِمِينَ“ سے مراد اجماع ہے اور اس کی اتباع کرنا واجب ہے اور اس کو چھوڑنے پر اللہ تعالیٰ نے وعید سنائی ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کی مخالفت اور غیر سبیل المؤمنین کی اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جن چیزوں پر وعید بیان کی جائے ان کا ارتکاب حرام ہوتا ہے لہذا رسول اللہ ﷺ کی مخالفت اور غیر سبیل المؤمنین کی اتباع دونوں حرام ہوں گی اور جب یہ دونوں حرام ہیں تو ان کی اضداد یعنی اتباع رسول اور اتباع سبیل المؤمنین واجب ہوگا اور مؤمنین کے اختیار کردہ راستے ہی کا نام اجماع ہے لہذا اجماع حجت شرعی ہے اس کا ماننا ضروری ہے۔

دلیل ثانی: قرآن پاک میں ہے ”وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا“ کہ تم اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑ لو اور آپس میں اختلاف نہ کرو، تفرق اجماع کے خلاف کرنا نام ہے معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے اور اسکے خلاف کرنا منہی عنہ ہے۔

دلیل ثالث: حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”لَنْ يَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ“ کہ میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوگی، اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ امت کے فقہاء کا کسی مسئلہ پر جمع ہونا حق ہے اور حق کی اتباع کرنا واجب ہے لہذا اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے۔

دلیل رابع: حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے ”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الشَّيْطَانَ ذَنْبُ الْإِنْسَانِ كَذَنْبِ الْغَنَمِ يَأْخُذُ الشَّاةَ وَالْقَاصِيَةَ وَالنَّاحِيَةَ وَإِيَّاكُمْ وَالشَّعَابَ وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ“ کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ شیطان انسان کا بھیڑیا ہے بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح جو اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی بکری کو کھا جاتا ہے تم لوگ گروہوں میں بیٹے سے بچو تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے، اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے ورنہ شیطان کا لقمہ بن جاؤ گے۔

دلیل خامس: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُفَارِقَ الْجَمَاعَةَ شَيْئًا فَيَمُوتَ إِلَّا مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً“ کہ جو بھی آدمی جماعت کے راستے کو چھوڑ کر ایک بالشت بھی چلے پھر اس حال میں مر جائے تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا، معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا واجب ہے اور اس کے خلاف کرنا جاہلیت کے راستے کو اختیار کرنا اور جاہلیت کی موت مرنا ہے۔

دلیل سادس: کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَذْرٌ شَيْئًا فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ عَنْهُ“ کہ جو شخص ایک بالشت کی بقدر بھی بنا جماعت سے تو اس نے اسلام کا کڑا اپنی گردن سے نکال دیا، تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اجماع کی اتباع کرنا ضروری ہے ورنہ وہ اسلام سے فارغ ہے۔

دلیل سابع: بہت سی احادیث میں اجماع کی اتباع کی تاکید کی گئی ہے اور مخالفت سے منع کیا گیا ہے جیسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”يُذِ اللَّهُ عَلَى الْجَمَاعَةِ“ اللہ کی مدد جماعت کے ساتھ ہے، اور جیسا کہ ارشاد ہے ”عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ“ کہ تم پر لازم ہے سواد اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرنا، اور جیسے ارشاد ہے ”لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعْ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ“ کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر اکٹھا نہیں کریں گے، اور جیسے ارشاد ہے ”مَارَاهُ الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ“ کہ جس چیز کو مؤمنین نے اچھا جانا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھی ہے، اور جیسے ارشاد ہے ”لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ“ کہ میری امت گمراہی پر اتفاق نہیں کر سکتی، ان

تمام احادیث سے معلوم ہوا کہ ساری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق نہیں کر سکتی اور یہ امت اجتماعی طور پر خطا سے معصوم ہے لہذا اجماع امت کا ماننا لازمی ہے اور یہ حجت شرعی ہے۔

قولہ: اِجْمَاعُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ مَا تُوَفِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْخ

اجماع کی حقیقت

یہاں سے مصنف "اجماع" کی حقیقت کو بیان فرما رہے ہیں کہ اس امت کا رسول اللہ ﷺ کے وصال کے بعد فروع دین میں سے کسی مسئلہ پر متفق ہونا اس امت کا اجماع حجت ہے، یہاں اتفاق سے مراد مجتہدین کا اتفاق معتبر ہے، عوام اور غیر فقہاء محدثین اور متکلمین کے اقوال اور آراء کا اعتبار نہیں ہے، اور صرف اس امت کا اجماع حجت ہے کسی دوسری امت کا اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ یہ امت اللہ تعالیٰ کے نزدیک باقی امتوں سے بہت زیادہ مکرم اور معزز ہے اس امت کے اعزاز کی وجہ سے اس امت کے اجماع کو حجت قرار دیا گیا ہے، اور مصنف نے جو فرمایا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد، اس کی طرف اشارہ ہے کہ آپ ﷺ کی حیات طیبہ میں اجماع حجت نہیں ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ سے اس مسئلہ کا حکم پوچھنا ضروری ہے، اور اس امت کا اجماع فروع دین میں معتبر ہوگا اصول دین میں اجماع قابل قبول نہیں ہوگا کیونکہ اصول دین توحید، رسالت اور قیامت کا ثبوت وغیرہ دلائل نقلیہ قطعیہ سے واضح ہو چکے ہیں اور ان کا علم پہلے ہی بغیر اجماع کے حاصل ہو چکا ہے اس لئے اصول دین میں اجماع کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

قولہ: حُجَّةٌ مُّوجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا الْخ

اجماع کا حکم

یہاں سے مصنف "اجماع" کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اجماع ایسی حجت شرعیہ ہے جس کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے اور اجماع سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل کرنا ضروری ہے۔

قولہ: كَرَامَةُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ الْخ

فضیلت اجماع

یہاں سے مصنف "اجماع" کی فضیلت کو بیان فرما رہے ہیں کہ اجماع کا حجت ہونا یہ صرف اس امت کی خصوصیت ہے اور اس امت کی کرامت اور شرافت اجماع میں پائی جاتی ہے اس سے پہلے کسی امت کے لئے اس کی اجازت نہ تھی اور اس امت کو اللہ تعالیٰ نے "كُنْتُمْ خَيْرَ

اُمّۃ“ کہا ہے اور یہ امت اللہ تعالیٰ کے نزدیک دوسری امتوں سے بڑی ہی معزز اور مکرم ہے اور اس امت کی تکریم اور تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے اجماع کو حجت شرعیہ قرار دیا ہے۔

قوله: ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَىٰ أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ الْخ

اجماع کی اقسام اربعہ

یہاں سے مصنف اجماع کی چار اقسام کو بیان فرما رہے ہیں، ابتداء اجماع کی دو قسمیں ہیں، (۱) اجماع سندی، (۲) اجماع مذہبی، (۱) اجماع سندی اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے تمام علماء کا اجماع ہو اور اس کی چار قسمیں ہیں (۲) اجماع مذہبی، اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے بعض علماء کا ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) اجماع مرکب، (۲) اجماع غیر مرکب، یہاں اجماع سندی کی چار اقسام کو بیان کیا گیا ہے۔

قسم اوّل: کسی پیش آمدہ مسئلے کے حکم پر تمام صحابہ کا اجماع کر لینا جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلیفہ اول پر سب صحابہ کرام کا اجماع ہے، اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع کتاب اللہ کی آیت کے مرتبہ میں ہے، جس طرح کتاب اللہ کی آیت علم و عمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور قرآن پاک کی اس آیت کا انکار کرنے والا کافر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی یہ قسم علم و عمل کی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اور اس اجماع کا منکر کافر ہوگا، جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہ نے اجماع کیا ہے اس لئے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کو ماننا ضروری ہے اور اس کا انکار کفر ہے۔

قسم ثانی: کسی مسئلہ میں صحابہ کا اجماع تو ہے لیکن سب صحابہ سے وہ مسئلہ صراحۃً منقول نہیں بلکہ بعض صحابہ سے تو وہ مسئلہ صراحۃً منقول ہے اور باقی صحابہ نے اس پر سکوت فرمایا ہے بلکہ اس کو رد کرنے سے خاموشی اختیار کی ہے اس کا نام اجماع سکوتی ہے جیسے ایک دفعہ تین طلاقیں کے دینے سے تین طلاقیں کا واقع ہو جانا حضرت عمرؓ اور بعض صحابہ کا قول ہے اور دوسرے بعض صحابہ نے اس پر نکیر نہیں کی اور ان کا انکار نہ کرنا اور سکوت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے قول سے متفق تھے۔

اس اجماع کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع حدیث متواترہ کے درجہ میں ہے جس طرح حدیث متواترہ قطعی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی قطعی ہے اس پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس کا منکر کافر نہیں۔

قسم ثالث: صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا کسی ایک مسئلہ پر اجماع ہو جس میں صحابہ کا قول اس مسئلہ میں نہ پایا جاتا ہو، جیسے آرڈر پر جوتے بنوانا یا انگٹھی بنوانا، اگر جوتوں اور انگٹھی کی پوری صفت بیان کر دی جائے تو بنانے سے پہلے اس کا عقد کرنا صحیح ہے اگرچہ قیاس کے اعتبار سے تو صحیح نہیں کیونکہ یہ معدوم چیز کی بیج ہے لیکن تابعین کے زمانے میں اس کے صحیح ہونے پر اجماع ہو گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ خبر مشہور کے مرتبہ میں ہے جس طرح خبر مشہور علم طمانیت کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم طمانیت کا فائدہ دیتا ہے۔

قسم رابع: صحابہ کرامؓ کے اقوال کسی مسئلہ کے بارے میں مختلف ہوں پھر تابعین اور فقہاء متاخرین کا کسی ایک قول پر اجماع ہو جائے جیسے ام ولد کی بیع میں صحابہ کا اختلاف تھا بعض صحابہؓ ام ولد کی بیع کے قائل تھے اور اکثر صحابہؓ عدم جواز کے قائل تھے، پھر تابعین کا ام ولد کی بیع پر عدم جواز کا اتفاق ہو گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع خبر واحد کے مرتبہ میں ہے جس طرح خبر واحد جو صحیح ہو وہ علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم ظنی کا فائدہ دیتا ہے۔

قوله: وَالْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ إجماعُ أَهْلِ الرَّأْيِ الخ

کن حضرات کے اجماع کا اعتبار ہوگا

یہاں سے مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ فقہ میں اہل قیاس اور اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہوگا عوام اور متکلمین اور محدثین کہ جن کو اصول فقہ میں بصیرت حاصل نہیں ہے ان کا اجماع اور اتفاق معتبر نہیں ہوگا، عوام سے وہ علماء مراد ہیں جو معانی فقہیہ میں غور و فکر کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور متکلمین سے مراد وہ علماء ہیں جو اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرتے ہوں ان کے اجماع کا اعتبار اس لئے نہیں ہوگا کہ ان کا میدان عقائد سے بحث کرنا ہے فردی احکام سے بحث کرنا ان کے عمل کا میدان نہیں ہوتا، اور محدثین سے مراد وہ علماء ہیں کہ جن کا مقصد متن حدیث اور سند حدیث سے بحث کرنا ہے اور ان کو اصول فقہ کا ملکہ اور صلاحیت حاصل نہ ہو ان کے اجماع کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٍ وَغَيْرِ مُرَكَّبٍ فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتُمَعَ عَلَيْهِ الْأَرْأَاءُ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُودِ الْإِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْإِجْمَاعُ عَلَى وُجُودِ الْإِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيِّ وَمَسْئَلَةُ الْمَرْأَةِ أَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءٌ عَلَى الْقَيِّ وَأَمَّا عِنْدَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَنْبَغِي خُجَّةٌ بَعْدَ ظُهُورِ الْفَسَادِ فِي أَحَدِ الْمَأْخُذَيْنِ حَتَّى لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْقَيِّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَأَبُو حَنِيفَةَ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِيُّ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مَوْتُهُمْ فِي الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصَنِّبًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ الْقَيِّ وَالشَّافِعِيُّ مُصَنِّبًا فِي مَسْئَلَةِ الْقَيِّ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّي هَذَا إِلَى بِنَاءِ وُجُودِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَازِ إِزْتِفَاعُ هَذَا الْإِجْمَاعِ لظُهُورِ الْفَسَادِ فِيمَا بُنِيَ هُوَ عَلَيْهِ وَلِهَذَا إِذَا قَضَى الْقَاضِي فِي حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ بَيُّ الشُّهُودِ أَوْ كَذِبُهُمْ بِالرُّجُوعِ بَطَلَ قَضَاؤُهُ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُدَّعَى وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ عَنِ الْأَصْنَافِ الْعُمَانِيَّةِ لَا نِقْطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبَى لَا نِقْطَاعِ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا إِذَا

غَسَلَ الثُّوبَ النَّجَسَ بِالْخَلِّ فَرَأَتْ النَّجَاسَةَ يُحَكِّمُ بَطْهَارَةَ الْمُحَلِّ لَا نَقْطَاعَ عَلَيْهَا وَبِهَذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ
بَيْنَ الْحَدِّثِ وَالْخَبَرِ فَإِنَّ الْخَلَّ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمُحَلِّ فَأَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيدُ طَهَارَةَ الْمُحَلِّ وَأَمَّا يُفِيدُهَا
الْمُطَهَّرُ وَهُوَ الْمَاءُ؛

ترجمہ: پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں مرکب اور غیر مرکب، پس اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی حادثہ کے حکم پر آراء جمع ہو گئی ہوں اس حکم کی علت میں اختلاف کے پائے جانے کے باوجود اس کی مثال قے اور مس مراۃ کے وقت وضو ٹوٹنے کے وجود پر اجماع ہے، بہر حال ہمارے نزدیک تو قے پر بنا کرتے ہوئے اور بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک مس مراۃ پر بنا کرتے ہوئے پھر اجماع کی یہ قسم حجت بن کر باقی نہیں رہتی اس کے دونوں ماخذوں میں سے کسی ایک ماخذ میں فساد کے ظاہر ہو جانے کے بعد، حتیٰ کہ اگر ثابت ہو جائے یہ بات کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اس صورت میں نقض وضو کے قائل نہ ہوں گے اور اگر یہ بات واضح ہو جائے کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ مس مراۃ کی صورت میں نقض وضو کے قائل نہ ہوں گے، اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے کہ جس پر حکم کی بنیاد تھی اور فساد دونوں جانبوں میں متوہم ہے، بوجہ جائز ہونے کے کہ امام صاحبؒ مس مراۃ کے مسئلہ میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ قے میں خطا پر ہوں،

اور امام شافعیؒ مسئلہ قے میں صحیح رائے پر ہوں اور مسئلہ مس مراۃ میں خطا پر ہوں پس یہ باطل پر اجماع کے وجود کی بناء کا سبب نہیں ہوگا، برخلاف اجماع کی پہلی قسم کے جو پہلے گزر چکا ہے،

پس حاصل یہ ہے کہ اس اجماع کا ختم ہونا جائز ہے اس علت میں فساد کے ظاہر ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بنیاد رکھی گئی ہے اسی وجہ سے جب قاضی نے کسی حادثہ میں فیصلہ کر دیا پھر گواہوں کا غلام ہونا یا ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا رجوع کی وجہ سے، تو اس کا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ یہ بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا اور اسی معنی کے اعتبار کی وجہ سے ساقط ہو گئی انواع ثمانیہ سے مؤلفہ قلوب کی نوع اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے اور ذی القربی کا حصہ ساقط ہو گیا اس کی علت کے ختم ہونے کی وجہ سے،

اسی بنا پر جب کسی نے ناپاک کپڑا سر کے ساتھ دھویا اور نجاست زائل ہو گئی تو اس محل یعنی کپڑا کے پاک ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا ناپاکی کی علت ختم ہونے کی وجہ سے اور اسی کے ساتھ حدث (نجاست حکمی) اور جنس (نجاست حقیقی) کے درمیان فرق ثابت ہو گیا اس لئے کہ سر کے محل سے نجاست کو دور کرتا ہے لیکن سر کے محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا، محل کی پاکی کا فائدہ تو وہ چیز دیتی ہے جو پاک کرنے والی ہو اور وہ پانی ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے اجماع مذہبی کی دو قسمیں اجماع مرکب اور اجماع غیر مرکب کو بیان کیا ہے پھر اس

اصول پر کہ اجماع مرکب میں علت کے فاسد ہونے کی بنا پر حکم بھی فاسد ہو جاتا ہے اس پر چند مسائل متفرع کئے ہیں۔

تشریح: قوله: ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَىٰ نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٌ وَغَيْرُ مُرَكَّبٍ الخ

اقسام اجماع

یہاں سے مصنف اجماع کی دوسری قسم اجماع مذہبی کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں، (۱) اجماع مرکب (۲) اجماع غیر مرکب، مصنف نے صرف اجماع مرکب کی تعریف کی ہے اور اجماع غیر مرکب کی تعریف نہیں کی، شاید اس وجہ سے اجماع غیر مرکب کی تعریف بیان نہیں کی کہ اجماع غیر مرکب کی تعریف اجماع مرکب کی تعریف سے سمجھ میں آ جاتی ہے اس لئے اس کی تعریف کو چھوڑ دیا یا اس وجہ سے تعریف نہیں کی کیونکہ اس کی تعریف مشہور ہے۔

قسم اول اجماع غیر مرکب کی تعریف

اجماع غیر مرکب اس کو کہتے ہیں کہ مجتہدین کی آراء کسی حکم پر متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت میں بھی مجتہدین کا اتفاق ہو اور علت میں کوئی اختلاف نہ ہو جیسے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اس بات پر اجماع ہے کہ سبیلین میں سے جو کچھ نکلے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس کی علت میں ان کا اتفاق ہے کہ اس کی علت خروج نجاست ہے۔

قسم ثانی اجماع مرکب کی تعریف

اجماع مرکب اسے کہتے ہیں کہ مجتہدین کی آراء کسی حکم پر متفق ہو جائیں لیکن اس حکم کی علت پر اختلاف ہو، جیسے کسی با وضو آدمی کو قے آجائے پھر اس کے بعد وہ کسی عورت کو چھو لے تو اس کے حکم میں کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اس پر حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ کا اجماع ہے لیکن وضو ٹوٹنے کی علت کیا ہے اس میں اختلاف ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت قے ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت مس مراۃ ہے، اب حکم میں مجتہدین متفق ہیں لیکن علت میں ان کا اختلاف ہے اسی کو اجماع مرکب کہتے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ اگر ان دو علتوں میں سے کسی ایک علت میں اگر فساد ظاہر ہو جائے تو اجماع کی یہ قسم حجت شرعی نہیں رہے گی جیسے اگر دلیل شرعی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے وضو ٹوٹنے کا حکم جس علت کی وجہ سے لگایا تھا اب چونکہ وہ علت ختم ہو گئی اس لئے حکم بھی باقی نہیں رہے گا،

اسی طرح اگر دلیل شرعی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے تو مذکورہ صورت میں حضرت امام شافعیؒ بھی نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے کیونکہ جس علت پر نقض وضو کا مدار تھا وہ علت ہی فاسد ہو گئی، پس جب فاسد علت کی وجہ سے دونوں حضرات میں سے کوئی بھی نقض وضو کا قائل نہ رہا تو اجماع ہی باقی نہیں رہے گا جب اجماع ہی ختم ہو گیا تو یہ حجت شرعی ہی کہاں رہے گا۔

قوله: وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اجماع مرکب فساد کو متضمن ہے اس لئے اختلاف کی صورت میں ایک طرف حق اور دوسری طرف باطل ہوگا تو مذکورہ صورت میں نقض وضو کے حکم میں یہ اجماع باطل پر ہوا اور جو اجماع باطل پر ہو صحیح نہیں ہوتا بلکہ فاسد ہوتا ہے۔

جواب: یہاں پر حکم کی علت میں فساد کا وہم دونوں طرفوں میں ہے کسی ایک امام کی علت میں فساد یقینی نہیں بلکہ یہ فساد، فسادِ محض کے درجہ میں ہے اگر یہ فساد یقینی ہوتا تو تب اجماع علی الباطل ہوتا، کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ مس مراۃ کے بارے میں وضو نہ نونے کے حکم میں مصیب اور قے سے وضو نہ نونے کے حکم میں خطی ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت امام شافعیؒ قی سے وضو نہ نونے کے مسئلہ میں مصیب اور مس مراۃ سے وضو نہ نونے کے مسئلہ میں خطی ہوں جب یہ فساد کسی جانب سے متعین نہیں ہے بلکہ دونوں جانبوں میں وہم کے درجہ میں ہے اور وہم کی وجہ سے اجماع علی الباطل لازم نہیں آئے گا،

پھر مصنف کی عبارت ”بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ“ کا تعلق مصنف کی اس عبارت ”فَمِنْ هَذَا الشُّعُوبِ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَنْبَغِي حُجَّةُ الْخ“ سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع مرکب علت میں فساد کے ظاہر ہونے کے بعد حجت باقی نہیں رہتا برخلاف اس اجماع کے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی اجماع غیر مرکب اس میں فساد علت کا وہم نہیں ہے کیونکہ اجماع غیر مرکب میں علت ایک ہی ہوتی ہے اس لئے فساد کا وہم نہیں ہوتا اس لئے وہ اجماع حجت ہوتا ہے، پھر مصنف ”فَالْحَاصِلُ أَنَّ جَوَابَ“ سے اجماع مرکب کا حاصل اور خلاصہ بیان فرما رہے ہیں کہ اجماع مرکب جس علت پر مبنی ہے اگر اس علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع ختم ہو جاتا ہے اور حجت باقی نہیں رہتا اور اجماع غیر مرکب میں فساد علت کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے وہ اجماع ختم بھی نہیں ہوتا۔

قوله: وَلِهَذَا إِذَا قَضَى الْقَاضِي فِي حَادِثَةِ الْخ

چند متفرع مسائل

یہاں صاحب اصول الشاشی پچھلے اصول کی بنا پر کہ ارتقاء علت کی بنا پر ارتقاء حکم ہو جاتا ہے اس پر چند مسائل متفرع کر رہے ہیں۔

مسئلہ اولی: کہ اجماع مرکب میں علت کے فاسد ہونے کی بنا پر حکم بھی فاسد ہو جاتا ہے اسی اصول کی وجہ سے کہ قاضی نے کسی معاملہ میں گواہوں کی شہادت سے فیصلہ مدعی کے حق میں کر دیا اب اس فیصلہ کی علت گواہوں کی شہادت ہے اگر یہ علت ختم ہو جائے مثلاً گواہ غلام نکل آئیں یا شہادت سے رجوع کرنے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے غرض ان کی گواہی صحیح نہ ہو چونکہ اب علت میں فساد ہو گیا ہے اس لئے اس

علت پر جو فیصلہ کیا تھا وہ بھی باطل ہو جائے گا۔

قوله: وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُدَّعَى الْع

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں جب شہادت کے باطل ہونے سے قاضی کا فیصلہ باطل ہو گیا تو قضا بالمال کی صورت میں جس مال کا فیصلہ قاضی نے مدعی کے حق میں کیا تھا مدعی پر یہ مال مدعی علیہ کو واپس کرنا واجب ہونا چاہئے تھا حالانکہ مدعی پر اس مال کا واپس کرنا واجب نہیں ہے۔

جواب: مصنف نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ قاضی کا یہ فیصلہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں تو باطل ہوا ہے لیکن مدعی کے حق میں باطل نہیں ہوا اس لئے کہ قاضی نے مدعی کے حق میں مدعی علیہ کے خلاف جب فیصلہ کیا تھا تو شہادت کی بنیاد پر کیا تھا اور چونکہ شہادت حجت شرعیہ موجود تھی اس لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو گیا تھا، اب اگر شہادت کے باطل ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کو بالکل ہی باطل قرار دیا جائے تو حجت شرعیہ کا باطل کرنا لازم آتا ہے حالانکہ حجت شرعیہ باطل نہیں ہوتی، اس لئے قاضی کے فیصلہ کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا صرف مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا، مدعی علیہ کے حق میں تو اس لئے کہ اس کو نقصان اور ضرر سے بچایا جائے اس لئے مثلاً دو ہزار مدعی کو ادا کئے ہیں وہ گواہوں پر ضمان واجب کیا جائے اور گواہوں سے لے کر مدعی حیہ کو دلوایا جائے، اور گواہوں کے حق میں اس لئے کہ تاکہ آئندہ جھوٹی گواہی سے بھی باز رہیں اور مدعی علیہ کا نقصان بھی اس صورت میں پورا ہو جائے گا۔

قوله: وَيَا غَيْبَارَ هَذَا الْمَغْنَى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمُ الْع

مسئلہ ثانیہ: اور اس معنی کے اعتبار سے کہ علت کے ساقط ہونے کی وجہ سے چونکہ حکم ساقط ہو جاتا ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ زکوٰۃ کے مصادر ثمانیہ میں سے علت کے ساقط ہونے سے مؤلفہ قلوب کی قسم ساقط ہو گئی ہے، مؤلفہ القلوب ان لوگوں کو کہتے ہیں کہ شروع اسلام میں عرب کے سرداروں کو زکوٰۃ دی جاتی تھی تاکہ وہ اسلام کی طرف مائل ہوں اور اسلام قبول کریں اور ان کی وجہ سے ان کے ماتحت بھی اسلام قبول کر لیں اس طرح اسلام کو ترقی ملے گی، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو قوت عطا فرمائی اور ان لوگوں سے بے نیاز کر دیا اور ان لوگوں کو زکوٰۃ دینے کی علت یعنی اسلام کو طاقتور کرنا ساقط ہو گیا تو ان کو زکوٰۃ دینے کا حکم بھی ساقط ہو گیا کیونکہ جب کوئی حکم کسی مخصوص علت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس علت کے ختم ہونے سے وہ حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

قوله: وَسَقَطَ سَنَهُمْ ذَوَى الْقُرْبَى الْع

مسئلہ ثالثہ: یہ ہے کہ علت کے ساقط ہونے سے ذوی القربی کا حصہ بھی ساقط ہو گیا شروع اسلام میں مال غنیمت کے خفس میں سے آپ کے

قربت داروں کو بھی دیا جاتا تھا جیسے قرآن کہتا ہے، "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ وَابْنِ السَّبِيلِ" اور آپ ﷺ کے قربت داروں کو دینے کی علت یہ تھی کہ وہ دین کے کاموں میں آپ ﷺ کی مدد اور نصرت کرتے تھے، آپ ﷺ کے وصال کے بعد آپ ﷺ کو ان کی مدد اور نصرت کی ضرورت نہ رہی لہذا آپ کے قربت داروں کا حصہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے اب ان کو خمس میں حصہ نہ دیا جائے گا اب خمس کے مصارف تین باقی ہیں (۱) یتامی (۲) مساکین (۳) مسافر، لیکن آپ کے قربت داروں میں اگر کوئی یتیم، مسکین، ابن سبیل ہو تو ان کو حضور اقدس ﷺ کے وصال کے بعد بھی حصہ دیا جائے گا ذوی القربی کی وجہ سے نہیں، بلکہ یتیم اور مسکین اور ابن سبیل ہونے کی وجہ سے دیا جائے گا۔

قوله: وَغُلِيَ هَذَا إِذَا غَسَلَ الثُّوبَ النُّجَسَ النَح

مسئلہ رابعہ: علت کے ختم ہونے سے چونکہ حکم بھی ختم ہو جاتا ہے اگر کسی نے نجس کپڑے کو سرکہ یا پانی کے علاوہ کسی دوسری بہنے والی پاک چیز سے دھو لیا اور اس کپڑے سے نجاست دور ہو گئی تو کپڑا پاک ہو جائے گا اس لئے کہ کپڑے کے نجس ہونے کی علت اس پر نجاست کا ہونا تھا جب وہ نجاست ختم ہو گئی تو کپڑے کے نجس ہونے کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور وہ کپڑا پاک ہو جائے گا،

پھر مصنف "وَبِهَذَا ذِكْرُ الْفَرْقِ الْخ" سے فرماتے ہیں کہ زوال نجاست سے کپڑے کی طہارت حاصل ہونے کی وجہ سے حدث اور نجس میں فرق واضح ہو گیا کہ نجس نجاست حقیقی کو کہتے ہیں اور حدث نجاست محکی کو کہتے ہیں اور نجاست محکی کے دو فرد ہیں ایک حدث اصغر یعنی بے وضو ہونا دوسرا حدث اکبر یعنی بے غسل ہونا کہ نجاست حقیقی سرکہ سے دور ہو جائے گی اور نجاست حکمیہ صرف پانی سے دور ہوگی یہ فرق اس لئے ہے کہ نجاست حقیقیہ میں نجس ہونے کی علت نجاست حقیقی کا ہونا تھا اور یہ علت سرکہ کے ساتھ دھونے سے بھی دور ہو جاتی ہے لہذا سرکہ وغیرہ کے ساتھ دھونے کی صورت میں نجاست اگر زائل ہو جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا اور نجاست حکمیہ میں اعضاء اور بدن کے نجس ہونے کی علت ان پر نجاست کا ہونا علت نہیں ہے بلکہ شریعت کا حکم علت ہے لہذا اعضاء اور بدن سے نجاست صرف اسی صورت میں دور ہوگی جس کو شریعت نے پاک کرنے والا بتایا ہے اور وہ صرف پانی ہے اس لئے وضو اور غسل کی طہارت صرف پانی سے حاصل ہوگی پانی کے علاوہ کسی دوسری بہنے والی چیز سے حاصل نہیں ہوگی۔

فَصْلٌ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَهُوَ عَذْمُ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مَا إِذَا كَانَ مَنَشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَضْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِي مَا إِذَا كَانَ الْمَنَشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْأَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِي لَيْسَ بِحُجَّةٍ وَمَثَلُ الْأَوَّلِ فِيمَا خَرَجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفُقَهِيَّةِ عَلَى أَصْلٍ وَاحِدٍ وَتَخْلِيضُهُ إِذَا أَقْبَعْنَا أَنَّ النَّهْيَ عَنِ النَّصْرَةِ الشَّرْعِيَّةِ يُوجِبُ تَقْرِيرُهَا قُلْنَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِضَوْمٍ يَوْمَ النَّحْرِ وَالتَّبَعِ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمَلِكَ لِعَذْمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ وَلَوْ قُلْنَا أَنَّ التَّغْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وَجُودِ الشَّرْطِ قُلْنَا تَغْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمَلِكِ

وَسَبَبُ الْمَلِكِ صَحِيحٌ وَكَذَا لَوْ اثْبَتْنَا أَنَّ تَرْتَبَ الْحُكْمِ عَلَى اسْمٍ مَوْضُوفٍ بِصِفَةٍ لَا يُؤْجِبُ تَغْلِيظَ الْحُكْمِ بِهِ قُلْنَا طَوْلَ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ إِذَا صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ قَرَعَ مُسْئَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَلَوْ اثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْمُؤَمَّنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهَذَا الْأَصْلِ وَعَلَى هَذَا وَمِثَالُهُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيمَا سَبَقَ وَنَطْلِيزُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا أَنَّ الْقَيَّ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْقَاسِئُ مُفِيدًا لِلْمَلِكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ أَوْ يَكُونُ مُؤْجِبٌ لِعَدَمِ الْقَوْدِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ وَبِمِثْلِ هَذَا الْقَيِّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُونُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهَذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَلَكِنَّهَا لَا تُؤْجِبُ صِحَّةَ أَصْلِ آخَرَ حَتَّى تَفَرَّغَتْ عَلَيْهِ الْمُسْئَلَةُ الْآخَرَى

ترجمہ: پھر اس کے بعد اجماع کی ایک قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دو قسموں میں سے ایک وہ ہے کہ جب دو مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوسری قسم وہ ہے کہ جب اختلاف کا منشاء دونوں مسئلوں میں مختلف ہو اور پہلی قسم حجت ہے اور دوسری قسم حجت نہیں ہے، پہلی قسم کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک اصل پر تخریج کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے ثابت کیا کہ افعال شرعیہ سے نبی ان کی مشروعیت کی بقاء کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یوم نحر کے روزے کی نیت صحیح ہے اور بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس لئے کہ فصل کا کوئی قائل نہیں،

اور اگر ہم کہیں کہ تعلیق وجود شرط کے وقت سبب ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے، اور اسی طرح اگر ہم ثابت کریں کہ ایسے اسم پر حکم کا مرتب کرنا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو اس صفت پر حکم کے معلق کرنے کو واجب نہیں کرتا تو ہم کہیں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھنا منع نہیں کرتا باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو اس لئے کہ سلف کے نقل کرنے سے صحیح طور پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت امام شافعی نے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت کے مسئلے کو اسی اصل پر مقرر کیا ہے،

اور اگر ہم ثابت کریں کہ کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود وہ کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اسی اصل کی وجہ سے، اور اسی اصل پر اس اجماع کی مثال ان مثالوں میں سے ہے جن کو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں، اور قسم ثانی کی مثال یہ ہے کہ جب ہم نے کہا کہ قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہوگی اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں یا قتل عمد کا حکم قصاص ہے اس لئے کہ فرق کا کوئی قائل نہیں ہے اور اسی کی مثل قے غیر ناقض ہے تو مس مرقا ناقض ہوگا اور یہ قسم حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت تو کرتا ہے لیکن دوسری اصل کے صحیح ہونے کو واجب نہیں کرتا حتیٰ کہ اسپر دوسرا مسئلہ مقرر ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے اجماع مرکب کی ایک اور قسم بیان کی ہے جسے عدم القائل بالفصل

کہتے ہیں پھر عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں بیان کی ہیں، پہلی قسم دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد ایک ہو دوسری قسم دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو، پھر ان کی مثالیں بیان کی ہیں۔

تشریح: قولہ: ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ الْع

اجماع مرکب کی ایک قسم عدم القائل بالفصل

یہاں سے مصنف "اجماع مرکب کی ایک قسم" (عبر) (القائل بالفصل) کو بیان کر رہے ہیں یعنی فصل اور فرق کا کوئی قائل نہیں اور اصولیین کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں ان دونوں مسئلوں میں سے جو بھی مسئلہ کسی امام کے نزدیک ثابت ہوگا تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا اور جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت نہیں ہوگا لہذا ان دونوں مسئلوں میں کوئی امام بھی فرق کا قائل نہیں ہے کہ ان میں سے ایک ثابت ہو اور دوسرا منقہ ہو،

پھر عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں (۱) پہلی قسم دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد ایک ہی ہو، (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء اور بنیاد مختلف ہو، یعنی ایک مسئلہ کا اصول الگ ہے اور دوسرے مسئلہ کا اصول الگ ہے پہلی قسم حجت ہے تو دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

قولہ: مِثَالُ الْأَوَّلِ فَيَمَّا خَرَجَ الْعُلَمَاءُ الْع

عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی مثالیں

مثال اول: یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی پہلی قسم کی مثال ان مسائل تھیں میں ظاہر ہوگی جن کو علماء نے ایک اصول پر متفرع کیا ہے مثلاً ہم احناف جب اس اصول کو ثابت کرتے ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے تو اسی اصول کی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر بھی صحیح ہے اور بیع فاسد بعد القبض مفید ملک ہے اس لئے کہ روزہ اور بیع دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور صوم یوم النحر اور بیع فاسد دونوں پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ میں نہی کے بعد بھی ان کی مشروعیت باقی رہتی ہے اس لئے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صوم یوم النحر کے روزے کی نذر ایک امر مشروع کی نذر ہے اور امر مشروع کی نذر صحیح ہوتی ہے لہذا صوم یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہوگی مگر یوم نحر میں روزہ رکھنے سے چونکہ اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آتا ہے اس لئے اس دن میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے نذر ماننے والے کو کہا جائے گا کہ وہ کسی دوسرے دن روزے کی قضاء کر لے،

اسی طرح جب بیع فاسد پر نہی آئی ہے لیکن اس کی مشروعیت برقرار ہے اور بیع چونکہ ملک کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح بیع فاسد بھی قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دے گی، اب ان دونوں مسئلوں کے اختلاف کا منشاء ایک ہے یعنی افعال شرعیہ سے نہی، لیکن احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عدم مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، لہذا احناف کے نزدیک

دونوں مسئلے ثابت ہوں گے یعنی یوم نحر کے روزے کی نذر بھی صحیح ہوگی اور بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک بھی ہوگی، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں مسئلے منتهی ہوں گے یعنی نہ تو یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح ہوگی اور نہ بیع فاسد ملک کا فائدہ دے گی ان دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں، کہ یوم نحر میں روزے کی نذر کرنا تو صحیح ہو لیکن بیع فاسد ملک کا فائدہ نہ دے یا بیع فاسد ملک کا فائدہ تو دے لیکن یوم نحر کے روزے کی نذر صحیح نہ ہو اس لئے یہ دونوں مسئلے احناف کے نزدیک ثابت ہوں گے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت نہیں ہوں گے۔

قوله: وَلَوْ قُلْنَا أَنَّ التَّغْلِيْقَ سَبَبُ الْع

مثال ثانی: اسی طرح احناف اور شوافع کا اس میں اختلاف ہے کہ معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے یا فی الحال یعنی تکلم کے وقت سبب ہوتا ہے، احناف کے نزدیک معلق بالشرط حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے اور شوافع کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے، اب اس میں منشاء اختلاف ایک ہے یعنی معلق بالشرط کا سبب ہونا، اب احناف کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ وجود شرط کے وقت سبب ہوتا ہے اس لئے طلاق اور عتاق کو ملکیت اور سبب ملکیت پر معلق کرنا صحیح ہے اور شوافع کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال سبب ہے اس لئے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملکیت اور سبب ملکیت پر معلق کرنا صحیح نہیں، ملک پر معلق کرنے کی مثال جیسے ایک آدمی دوسرے کے غلام کو کہتا ہے ”إِنِّي أَسْلَمْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ“ یا کسی لہجہ عورت سے کہے ”إِنِّي تَزَوَّجْتُكَ فَأَنْتَ حَلَالٌ“ تو احناف کے نزدیک یہ معلق کرنا جائز ہوگا اور وجود شرط کے بعد ہی طلاق اور عتاق ہوگی لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط چونکہ فی الحال حکم کا سبب ہوتا ہے اور وقت تکلم ہی طلاق اور عتاق میں مؤثر ہیں اور جب اس نے غیر مملوک غلام کے عتاق کو اور غیر منکوحہ کی طلاق کو معلق بالشرط کیا اس وقت غلام محل عتاق نہیں ہے اور عورت محل طلاق نہیں ہے اس لئے یہ طلاق اور عتاق دونوں لغو ہو جائیں گے،

اب یہاں پر دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہے احناف دونوں مسئلوں طلاق اور عتاق میں اثبات اور شوافع دونوں مسئلوں میں نفی کرتے ہیں اب یہ کوئی نہیں کہتا کہ طلاق میں تو ملکیت یا سبب ملک کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے لیکن عتاق کو معلق کرنا صحیح نہیں یا عتاق کو تو معلق کرنا صحیح ہے اور طلاق کو معلق کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔

قوله: وَكَذَا لَوْ أَفْتَيْنَا أَنَّ تَرْتِبَ الْحُكْمِ الْع

مثال ثالث: یہاں سے مصنف عدم القائل بالفصل میں جب منشاء اختلاف ایک ہو اس پر تیسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ جب ہم یہ اصول ثابت کریں کہ اگر حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ حکم اس صفت پر معلق ہوگا یا نہیں؟

اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے، احناف یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی حکم ایسے اسم پر لگایا جائے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو وہ تعلیق کا فائدہ نہیں دیتا یعنی اگر وہ صفت نہ بھی پائی جائے تب بھی حکم لگا دیا جائے گا، لیکن شوافع کہتے ہیں کہ تعلیق کا فائدہ دے گا کہ اگر وہ صفت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ لگے گا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِيعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ فَوْنٌ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ اس آیت میں باندی سے نکاح کرنے کو آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہونے پر معلق کیا ہے، پس احناف کے نزدیک اگر آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو پھر بھی باندی سے نکاح کر سکتا ہے لیکن شوافع کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

قوله: إِذَا ضَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ حکم کسی ایسے اسم پر لگنا جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو وہ تعلیق کا فائدہ دیتا ہے اس لئے آزاد عورت سے نکاح کی طاقت رکھتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ حضرت امام شافعی نے یہ حکم اس اصول پر نہ لگایا ہو جو آپ نے بیان کیا ہے، بلکہ اس اصول پر لگایا ہو کہ انتفاء شرط سے انتفاء مشروط ہو جاتا ہے اس لئے حضرت امام شافعی کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہو۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ سلف سے صحیح طور پر یہی منقول ہے کہ حضرت امام شافعی نے طول حرہ کے مسئلہ کو اس اصول پر متفرع کیا ہے کہ حکم جب کسی ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ تعلیق کا فائدہ دے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اس اصول پر متفرع نہیں کیا کہ انتفاء شرط سے انتفاء مشروط ہو جاتا ہے۔

قوله: وَلَوْ أَتَيْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ الْخ

مثال رابع: اگر ہم ثابت کریں کہ جس شخص کو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی طاقت ہو تو اسے مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے تو ہم یہ بھی ثابت کریں گے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا بھی جائز ہے اس لئے کہ دونوں مسئلے ایک ہی اصول پر متفرع ہیں لیکن حضرت امام شافعی کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود مؤمنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں، اسی طرح آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت کے باوجود کتابیہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا بھی جائز نہیں اب ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں، اب احناف دونوں مسئلوں میں اثبات کے قائل ہیں اور شوافع دونوں مسائل میں نفی کے قائل ہیں اب کوئی ایک امام بھی ایک میں اثبات اور دوسرے میں نفی کا قائل نہیں،

پھر مصنف ”وَعَلَىٰ هَذَا وَغَايَةُ فِيمَا ذَكَرْنَا الْحَجَّ“ سے فرما رہے ہیں کہ اسی اصول پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال ہے ان مثالوں میں سے جن کو ہم سابق میں بیان تغیر کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ اصول یہ ہیں کہ احناف کے نزدیک انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا اور شوافع کے نزدیک انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَإِنْ كُنْ أُولَٰئِكَ حَفِظُوا عَالِيَهُمْ حَتَّىٰ يَصْنَعُوا حَمَلَهُمْ“ اس آیت میں معتدہ بائنہ کا نفقہ اس کے حاملہ ہونے پر معلق کیا گیا ہے لہذا احناف اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق معتدہ بائنہ کے لئے نفقہ واجب ہوگا، لیکن شوافع کے نزدیک غیر حاملہ کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ انتقاء شرط سے انتقاء حکم ہو جاتا ہے، لیکن احناف کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم نہیں ہوتا اس لئے احناف کے نزدیک معتدہ بائنہ غیر حاملہ کے لئے بھی نفقہ واجب ہوگا،

اصل میں مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جو امام معتدہ بائنہ غیر حاملہ کے لئے وجوب نفقہ کا قائل ہے وہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا بھی قائل ہے اس لئے کہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے کہ انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا، اور جو امام معتدہ بائنہ غیر حاملہ کیلئے وجوب نفقہ کا قائل نہیں وہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کے جواز کا قائل نہیں اس لئے کہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے کہ انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم ہوتا ہے اب ان دونوں مسائل میں کوئی بھی امام فرق کا قائل نہیں کہ معتدہ بائنہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ واجب ہو لیکن آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح جائز نہ ہو۔

قوله: وَنَظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا أَنَّ الْقَيَّ نَاقِضُ الْحَجِّ

عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کے اختلاف کا منشاء ایک نہ ہوا سکی مثالیں

یہاں سے مصنف عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم کہ اختلاف کا منشاء دونوں قسموں میں ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو اس کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں اور یہ اجماع شرعاً حجت نہیں ہوتا۔

مثال اول: کہ جب ہم کہیں کہ قے ناقض وضو ہے اور بیع فاسد مفید ملک ہے، اب اس میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں اب احناف دونوں میں اثبات کے قائل ہیں کہ قے ناقض وضو ہے اور بیع فاسد مفید ملک ہے، اور شوافع دونوں میں نفی کے قائل ہیں کہ قے ناقض وضو نہیں اور بیع فاسد مفید ملک نہیں،

اب ان دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف علیحدہ علیحدہ ہے قے ناقض ہونے کا مسئلہ تو اس حدیث ”مَنْ أَصَابَهُ قَيٌّْ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ“ کی وجہ سے اس اصول پر متفرع ہے کہ نجاست خارج من غیر اسمیلین بھی ناقض ہے اور بیع فاسد کا حکم اس اصول پر متفرع ہے کہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ سے نفی ان کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے لہذا بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اور شوافع کے نزدیک افعال شرعیہ سے نفی ان کی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتی اس لئے شوافع کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک نہیں ہوگی۔

مثال ثانی: احناف جب قے کو ناقض وضو مانتے ہیں تو ان کے نزدیک قتل عمد کا حکم صرف قصاص ہوگا کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں اور شوافع کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں اور قتل عمد کا حکم صرف قصاص ہے بلکہ دیت اور قصاص میں اختیار ہے ان دونوں مسئلوں میں کوئی امام فرق کا قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے۔

مثال ثالث: اسی طرح جب شوافع کے نزدیک قے غیر ناقض وضو ہے تو ان کے نزدیک مس مراۃ ناقض وضو ہوگا، اور احناف جو کہتے ہیں کہ قے ناقض وضو ہے تو ان کے نزدیک مس مراۃ ناقض وضو نہیں ہے اس لئے ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف الگ الگ ہے،

پھر مصنف ”وَهَذَا لَيْسَ بِخُجَّةٍ الْخ“ سے فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی یہ دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ دلالت کرتا ہے اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر، لیکن ایک فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع کیا جائے جیسے قے کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ اس کے اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ خارج من غیر السبلین حدیث کی وجہ سے ناقض ہے لیکن قے کے ناقض ہونے کا مسئلہ اس اصول کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے تاکہ اس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع کیا جائے اور جب ایسا ہے تو یہ قسم درست بھی نہیں تو شرعاً حجت بھی نہیں ہوگی۔

فَصْلُ الْوَاجِبِ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْخَادِعَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِصَرِيحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالَةٍ عَلَى مَا مَرَّ ذَكَرْنَا لَهُ لَا سَبِيلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ امْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهَذَا إِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقُبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوزُ التَّحَرُّيُّ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَأَخْبَرَهُ عَذْلٌ أَنَّهُ نَجَسٌ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّوَضُّعُ بِهِ بَلْ يَتَيَمَّمُ وَعَلَى إِعْتِبَارِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ ذَوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا إِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ أَقْوَى مِنَ الشُّبْهَةِ فِي الطَّرِيقِ حَتَّى سَقَطَ إِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَمِثَالُهُ فِي مَا إِذَا وَطِئَ جَارِيَةً ابْنَهُ لَا يَحْدُ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمُلْكِ لَهُ تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْإِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ”أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ“ فَسَقَطَ إِعْتِبَارُ ظَنِّهِ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمَةِ فِي ذَلِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْإِبْنُ جَارِيَةً ابْنَهُ يَعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمَةِ حَتَّى لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَى حِلٍّ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمُلْكِ فِي مَالِ الْآبِ لَمْ يَثْبُتْ لَهُ بِالنَّصِّ فَاعْتَبِرَ رَأْيُهُ وَلَا يَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ وَإِنْ ادَّعَاهُ

ترجمہ: مجتہد پر واجب ہے کہ وہ کسی واقعہ کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنت رسول اللہ ﷺ سے، صریح نص سے معلوم ہو یا دلالت

الخص سے جیسا کہ اس کا ذکر گزر چکا ہے، اس لئے کہ رائے پر عمل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے نص پر عمل کے ممکن ہونے کی صورت میں، اور اسی وجہ سے جب کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو ایک آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس آدمی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر کسی نے کوئی پانی پایا پھر اس کو کسی عادل نے خبر دی کہ وہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ وہ تیمم کرے گا،

اور اسی اعتبار سے کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے ہم نے کہا کہ محل میں شبہ، ظن کے شبہ سے زیادہ قوت والا ہوتا ہے حتیٰ کہ بندے کے ظن کا اعتبار پہلی صورت میں ساقط ہو جائے گا اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی اگرچہ اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس سے بچنے کا نسب ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ باپ کے لئے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ نص سے ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے ”کہ تو اور تیرا مال باپ کا ہے“ اس لئے اس وطی میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو جائے گا باندی کے حلال اور حرام ہونے میں،

اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کی تو حلال اور حرام ہونے میں اس کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر بیٹے نے کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا کہ میں نے گمان کیا کہ مجھ پر یہ باندی حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ باپ کے مال میں بیٹے کے لئے ملک کا شبہ نص سے ثابت نہیں ہوا اس لئے اس کی رائے معتبر ہوگی اور بچنے کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا اگرچہ بیٹے نے اس کا دعویٰ کیا ہو۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے قیاس کی شرائط بیان کی ہیں کہ مجتہد پر ضروری ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرے، اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ ﷺ میں تلاش کرے، اور پھر اگر سنت رسول اللہ ﷺ میں نہ ملے تو پھر اجماع میں تلاش کرے، اگر اجماع میں بھی نہ ملے تو پھر قیاس کرے، پھر مصنف نے مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: أَلَوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْخَادِثَةِ الْغ

مجتہد کسی مسئلہ کا حکم کہاں تلاش کرے

یہ فصل آگے آنے والے باب قیاس کے لئے تمہید اور مقدمے کا درجہ رکھتی ہے اور اس فصل میں مصنف نے قیاس کی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ مجتہد اگر کسی مسئلہ کا حکم تلاش کرنا چاہے تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ مجتہد پر ضروری ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ اولہ کربہ میں سے سب سے زیادہ قوی ہے، اگر وہ حکم کتاب اللہ میں نہ ملے تو پھر اس کا حکم سنت رسول اللہ ﷺ میں تلاش کرے اس لئے کہ کتاب اللہ کے بعد شریعت میں سنت رسول اللہ ﷺ کا ہی درجہ ہے، اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ کی عبارت النص یا دلالة النص یا اشارة النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو جائے تو پھر قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر مسئلہ کا حکم سنت رسول اللہ ﷺ میں نہ ملے پھر اجماع میں تلاش کرے، اگر اجماع میں نہ ملے تو

پھر قیاس اور اجتہاد پر عمل کرے۔

قوله: وَلِهَذَا إِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقَبْلَةُ

جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں

یہاں سے مصنف مثال کے ساتھ واضح کر رہے ہیں کہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہیں کہ اگر کسی آدمی پر جنگل یا صحراء میں قبلہ مشتبہ ہو گیا پھر اگر کسی آدمی نے قبلہ کی خبر دی کہ فلاں طرف ہے تو پھر اب اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ تحری کرنا قیاس ہے اور قیاس کے مقابلہ میں عادل آدمی کی خبر نص کے درجہ میں ہوتی ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کسی آدمی کو جنگل وغیرہ میں ایسا پانی ملا کہ اسے معلوم نہیں ہے کہ یہ پاک ہے یا ناپاک، پھر اگر کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اب قیاس پر عمل کر کے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ تیمم کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اگر اس پانی سے یہ سمجھ کر وضو کرے گا کہ پانی اصل میں پاک تھا اور اب بھی پاک ہے اور یہ قیاس ہے اور عادل کی خبر نص کے درجہ میں ہوتی ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اس لئے وہ آدمی تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

قوله: وَ عَلَىٰ إِغْتِنَاءِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ ذُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ

قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس اور رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے کی بنسبت کمتر ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ کسی محل میں جو شبہ نص کی وجہ سے پیدا ہو وہ شبہ قوی ہوتا ہے اس شبہ سے جو نص میں پیدا نہ ہوا ہو اور شبہ فی المحل، شبہ فی الظن کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ شبہ فی المحل میں بندے کے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا اور شبہ فی الظن میں بندے کے ظن کا اعتبار ہوتا ہے، مثال سمجھنے سے پہلے شبہ کی تعریف سمجھ لیں،

شبہ کی تعریف: شبہ وہ چیز ہے جو ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہو مگر وہ چیز ثابت نہ ہو جیسے کوئی آدمی اپنے باپ کی باندی سے وطی کرے اس باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر حالانکہ وہ باندی اس کے لئے حلال نہیں حلال سمجھ کر وطی کرنا جو حقیقتاً حلال نہیں ہے اس کو شبہ کہتے ہیں۔

شبہ کی قسمیں: شبہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شبہ فی المحل (۲) شبہ فی الظن،

(۱) **شبہ فی المحل:** شبہ فی المحل اسے کہتے ہیں کہ کسی دلیل سے کسی چیز کی حلت یا حرمت ثابت ہو رہی ہو لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس دلیل کا اثر ظاہر نہ ہو اور دلیل شرعی اس چیز کے حلال ہونے میں شبہ پیدا کر دے جو حلال نہیں یا اس چیز کے حرام ہونے میں شبہ پیدا کر دے جو حرام نہیں جیسے

حدیث پاک میں ہے ”اَنْتَ وَ مَالُكَ لَا يَبْنِیْكَ“ ایسی دلیل ہے جو اس بات کا شبہ پیدا کرتی ہے کہ بیٹے کی باندی باپ کے لئے حلال ہے حالانکہ حقیقتاً حلال نہیں ہے اس شبہ فی المحل کو شبہ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہتے ہیں۔

(۲) **شبہ فی الظن**: شبہ فی الظن اس کو کہتے ہیں کہ انسان اس چیز کو دلیل سمجھ لے جو نفس الامر میں دلیل نہیں یعنی وہ شبہ جو آدمی کے اپنے ظن اور خیال سے پیدا ہو اس کے لئے کوئی نص اور دلیل نہ ہو یعنی جو حلت کی دلیل نہیں اس کو حلت کی دلیل سمجھ لے اور جو حرمت کی دلیل نہیں اس کو حرمت کی دلیل سمجھ لے اس کو شبہ الفعل اور شبہ الاشتباہ کہتے ہیں جیسے بیٹا اپنے باپ کی باندی سے وطی کر لے حالانکہ کسی نص میں نہیں ہے کہ بیٹا اپنے باپ کا مال استعمال کر سکتا ہے صرف اس بیٹے نے اپنے گمان سے سمجھ لیا کہ باپ کی باندی سے وطی کرنا حلال ہے۔

قولہ: وَمِثَالُهُ فِی مَا اِذَا وَطِیَ جَارِیَةً اِبْنُهُ الخ

شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کی مثال

مثالہ کی ضمیر کا مرجع بتاویل مذکور شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے، یا مثالہ کی ضمیر کا مرجع شبہ فی المحل میں بندے کے گمان کا ساقط ہونا اور شبہ فی الظن میں بندے کے گمان کا ساقط نہ ہونا، پھر مطلب یہ ہوگا کہ شبہ فی المحل میں بندے کا گمان ساقط ہونے اور شبہ فی الظن میں بندے کا گمان ساقط نہ ہونے کی مثال یہ ہے،

کہ ایک آدمی نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی تو باپ پر حدزنا جاری نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا کہ مجھے یہ بات معلوم تھی کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور اس وطی سے اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچے کا نسب واطی سے ثابت ہو جائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کے لئے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ حدیث کی وجہ سے ثابت ہے جیسے ایک صحابیؓ سے حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا ”اَنْتَ وَ مَالُكَ لَا يَبْنِیْكَ“ اس حدیث کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا کہ باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے تو گویا اس نے اپنی مملوکہ باندی سے وطی کی ہے اور مملوکہ باندی سے وطی کرنے سے آدمی پر حدزنا واجب نہیں ہوتی، باقی رہی یہ بات کہ باپ کا ظن تو یہ تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے لیکن حدیث کی وجہ سے جو شبہ پیدا ہوا ہے یہ شبہ فی المحل ہے اور شبہ فی المحل میں حلت اور حرمت کے سلسلہ میں بندے کے ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا،

اور اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کر لی تو حلت اور حرمت میں بیٹے کے ظن کا اعتبار نہ کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر واطی بیٹے نے یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی میرے لئے حرام ہے تو بیٹے پر حدزنا جاری ہوگی کیونکہ بیٹے کیلئے باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہے تو شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن کے نہ ہونے کی وجہ سے حد جاری ہوگی، اور اگر بیٹے نے یہ کہا کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو بیٹے پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ باپ کے مال میں بیٹے کی ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہے لیکن بیٹے اور باپ کے مال میں ایک دوسرے کے لئے انتفاع کی گنجائش ہوتی ہے ایک دوسرے کے مال سے بغیر اجازت کے نفع حاصل کرتے رہتے ہیں اس سے شبہ فی الظن پیدا ہو گیا کہ شاید باپ کی مملوکہ چیزیں بیٹے کی بھی مملوکہ ہوں لہذا اس شبہ فی الظن کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”اِذْرَوْا الْخُدُوْدَ

بِالشَّكِّهِاتِ“ لہذا شبہ کی وجہ سے بیٹے سے حد زنا ساقط ہو جائے گی، اگر بچہ پیدا ہو گیا تو واپس بیٹے سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا اگرچہ اس کا دعویٰ ہی کرے اس لئے کہ بیٹے کا باپ کی باندی سے وطی کرنا حقیقت میں زنا ہے اور زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر باپ نے بیٹے کی باندی سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا اور پھر اس نے بچے کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ شبہ فی الحکم پایا جاتا ہے۔

ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ الْقَعَارُضُ بَيْنَ اِمْتِنَانٍ يَمِيلُ إِلَى السُّنَّةِ وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى آثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَ الْقِيَاسِ الصَّحِيحِ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ يُضَارُ إِلَيْهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ إِنَانٌ طَاهِرٌ وَنَجَسٌ لَا يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا بَلْ يَتَيَمَّمُ وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجَسٌ يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا لِأَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِلثُّوْبِ بَدَلٌ يُضَارُ إِلَيْهِ فَتُبْتُ بِهِذَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِيلٍ سِوَاهُ شَرْعًا ثُمَّ إِذَا تَحَرَّى وَتَأَكَّدَ تَحَرُّيهِ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِصُ ذَلِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيِ وَبَيَانِهِ فِيمَا إِذَا تَحَرَّى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الظُّهْرَ بِأَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرُّيهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثُّوْبِ الْآخِرِ لَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخِرِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَنْطَلُ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّيِ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا تَحَرَّى فِي الْقُبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَقَعَ تَحَرُّيهِ عَلَى جِهَةٍ أُخْرَى تَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقُبْلَةَ وَمَا يَحْتَمِلُ الْإِنْتِقَالَ فَأَمَّا نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ هَذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي تَكْذِيبَاتِ الْعَيْنَيْنِ وَتَبَدُّلِ رَأْيِ الْعَبْدِ كَمَا عَرَفَ

ترجمہ: پھر جب مجتہد کے ہاں دو دلیلیں متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف رجوع کرے گا اور اگر تعارض دو سنتوں میں ہو تو مجتہد آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا پھر جب مجتہد کے نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو وہ سوچ و بچار کرے گا اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا کیونکہ بات یہ ہے کہ قیاس سے کم تر کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے، اور اسی بنا پر ہم احناف نے کہا ہے کہ جب کسی مسافر کے پاس دو برتن ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک تو مسافر ان کے درمیان تحری نہ کرے بلکہ تیمم کرے گا، اور اگر اس کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک تو ان کے درمیان تحری کرے گا اس لئے کہ پانی کا بدل یعنی مٹی موجود ہے اور کپڑے کا بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے،

پس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رائے اور قیاس پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو، پھر جب کسی نے تحری کی اور اس کی تحری اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہوگئی تو پختہ تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی، اور اس کی وضاحت اس صورت میں ہوگی کہ جب کسی نے دو کپڑوں میں تحری کی اور ان میں سے ایک کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کر لی پھر اس کی تحری عصر کے وقت دوسرے کپڑے پر

واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اوّل عمل کے ساتھ مؤکد ہو گئی ہے پس یہ تحریر مؤکد، محض تحریر سے باطل نہ ہوگی،

اور یہ مسئلہ برخلاف ہے اس مسئلے کے کہ جب کسی نے قبلہ کے بارے میں تحریر کی اور پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحریر دوسری جہت کی طرف واقع ہوئی تو وہ اس دوسری جہت کی طرف متوجہ ہوگا اس لئے کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے پس حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نص کے منسوخ ہونے کی طرح، اور اسی اصل پر تکبیرات عید ہیں اور بندے کی رائے کے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ یہ اپنی جگہ معلوم ہو چکے ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے دو دلیلوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے، پھر دلیل شرعی موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنے کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ الْخ

دو دلیلوں کے درمیان تعارض کو دور کرنے کا طریقہ

تعارض کا لغوی معنی مقابلہ کے طریقہ پر مخالفت ہے اور اصولیین کی اصطلاح میں تعارض کہتے ہیں دو برابر اور مساوی دلیلوں میں ظاہراً ایسا تقابل اور ٹکراؤ پیدا ہوا کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو، یہ تعارض ہمارے تصور فہم اور کوتاہ نظر کی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں ان کی تاریخ کا علم نہیں، اگر ہمیں ان کی تاریخ معلوم ہو جائے تو متاخر پر عمل کیا جائے گا کیونکہ متاخر متقدم کے لئے ناخ ہوگا، اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو وجہ ترجیح دریافت کی جائے گی تو رائج پر عمل کیا جائے گا اور مرجوح کو چھوڑ دیا جائے گا، اور اگر وجہ ترجیح معلوم نہ ہو سکے تو بعد والی حجت کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کی ترتیب یہ ہوگی۔

دو آیات میں تعارض

اگر قرآن پاک کی دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد اس تعارض کو دور کرنے کے لئے سنت کی طرف رجوع کرے گا جیسے قرآن پاک میں ہے ”فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی سب پر قرأت فرض ہے، اور دوسری آیت ہے ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر اس قرأت کو سننا اور خاموش رہنا واجب ہے، اب ان دو آیتوں کے درمیان تعارض ہے، اور ان کے نزول کی تاریخ بھی ہمیں معلوم نہیں کہ متاخر کو ناخ کہا جائے لہذا حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور حدیث پاک میں ”مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً“ اور دوسری حدیث میں ہے ”إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا“ تو معلوم ہوا کہ مقتدی کو امام کے پیچھے خاموش رہنا واجب ہے۔

دو حدیثوں کے درمیان تعارض

اگر تعارض دو سنتوں اور حدیثوں کے درمیان ہو تو مجتہد تعارض کے وقت آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کرے گا جیسے حضرت عائشہؓ سے روایت ہے ”صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَوةَ الْكُسُوفِ رُكْعَتَيْنِ بَارِزًا وَأَزْبَعَ سَجْدَاتٍ“ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعتیں چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ پڑھائیں، کہ ایک رکعت میں دو رکوع کئے اور دوسری حدیث میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى صَلَوةَ الْكُسُوفِ بِرُكُوعٍ وَسَجْدَتَيْنِ“ کہ ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے، تو ان دو حدیثوں میں تعارض کی وجہ سے ہم نے آثار صحابہؓ کی طرف رجوع کیا لیکن صحابیؓ کا کوئی اثر نہ ملا پھر ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس سے حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے کہ دوسری تمام نمازوں میں کوئی نماز بھی ایسی نہیں جس میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے زیادہ ہو تو پھر ہم نے صلوٰۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے فرض کئے ہیں۔

دو قیاسوں میں تعارض

اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو جائے تو مجتہد تحریر کرے گا اور جس قیاس کے زیادہ صحیح ہونے کی شہادت اس کا دل دیدے تو اس پر عمل کرے گا اور تعارض کے وقت دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے بلکہ ایک قیاس پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ قیاس کے بعد کوئی ایسی شرعی دلیل نہیں کہ جس کی طرف رجوع کیا جائے لیکن تحریر اس وقت کی جائے گی جب کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ إِنِائَانِ الْخ

دلیل شرعی موجود نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کرنیکی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں جب یہ اصول معلوم ہو گیا کہ قیاس پر اس وقت عمل کیا جائے گا جب قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو اس اصول پر مصنفؒ نے چند مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مثال اول: کہ مسافر کے پاس دو برتن ہوں جن میں سے ایک برتن میں پانی پاک اور دوسرے میں پانی ناپاک ہو، لیکن اس کو معلوم نہیں کہ کونسا پانی پاک اور کونسا پانی ناپاک ہے اب یہ تحریر نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا اس لئے کہ تحریر قیاس ہے اور قیاس کی طرف رجوع اس وقت ہوتا ہے جب اس سے مافوق دلیل موجود نہ ہو اور یہاں نص موجود ہے ”فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پاک مٹی کو پانی کا بدل اور قائم مقام بنایا ہے اس نص پر عمل کر کے مسافر تیمم کے ساتھ نماز ادا کرے گا۔

قوله: وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجَسٌ الْخ

مثال ثانی: اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کونسا پاک۔ بہتر وہ پاک کپڑے کو متعین کرنے کے لئے تحریر کرے گا اور جس کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحریر واقع ہو جائے اس کپڑے کو پہن کر نماز پڑھے گا کیونکہ کپڑے کا کوئی ایسا بدل نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے ان دونوں مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رائے اور قیاس پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب قیاس کے علاوہ کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو، پھر مصنف فرماتے ہیں کہ جب مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحریر کی اور تحریر کر کے ایک کپڑے کے ساتھ نماز ادا کر لی تو یہ تحریر اس کے عمل کے ساتھ پختہ ہو جائے گی تو یہ مؤکد بالعمیل تحریر تحریر محض سے باطل نہ ہوگی، اس کی صورت یوں ہوگی کہ آدمی کے پاس دو کپڑے تھے ایک پاک اور دوسرا ناپاک، اس نے تحریر کر کے ایک کپڑا پہن کر ظہر کی نماز پڑھ لی پھر عصر کے وقت اس کی تحریر تبدیل ہو گئی اور دوسرے کپڑے کے متعلق پاک ہونے کی تحریر ہو گئی تو اس دوسرے کپڑے کے ساتھ عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی تحریر اس کی نماز پڑھنے کے ساتھ مؤکد ہو گئی ہے اور دوسری تحریر تو محض تحریر ہے اور اس کے ساتھ نماز کا عمل ابھی ملا نہیں ہے اس لئے مؤکد تحریر، محض تحریر سے باطل نہ ہوگی لہذا اسی کپڑے میں عصر کی نماز پڑھنا واجب ہوگا جس کپڑے میں ظہر کی نماز پڑھی تھی۔

قوله: وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا تَحَرَّى فِي الْقِبْلَةِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اس نے تحریر کر کے ظہر کی نماز ایک جہت کی طرف رخ کر کے ادا کی پھر عصر کے وقت اس کی تحریر تبدیل ہو گئی تو اب عصر کی نماز دوسری جہت کی طرف رخ کر کے پڑھے گا حالانکہ پہلی جہت کی تحریر اس کے نماز کے عمل کے ساتھ پختہ ہو گئی ہے تو یہ حکم اس اصول کے خلاف ہے جو اوپر بیان ہوا کہ اس کی تحریر عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے تو یہ تحریر مؤکد بالعمیل تحریر محض سے باطل نہ ہوگی۔

جواب: مصنف اسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ تحریر فی الثوب اور تحریر فی القبلہ میں فرق ہے وہ یہ کہ قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے جیسے کسی دور میں قبلہ بیت اللہ تھا پھر مدنی دور کے شروع میں سولہ یا سترہ ماہ بیت المقدس قبلہ بنا پھر دوبارہ بیت اللہ قبلہ مقرر ہو گیا، اسی طرح جو مسجد حرام میں نماز پڑھے اس کا قبلہ عین کعبہ ہے اور جو مکہ مکرمہ میں مسجد حرام سے باہر نماز پڑھے اس کا قبلہ جہت کعبہ ہے اور جو لوگ مکہ مکرمہ سے باہر ہوں ان کا قبلہ جہت مسجد حرام ہے، اور جب قبلہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو قبلہ کے سلسلہ میں تحریر کے حکم کا منتقل ہونا ایسا ہوگا جیسا کہ نص کا منسوخ ہونا اور یہ بات ظاہر ہے کہ نسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا بلکہ نسخ پر عمل کیا جاتا ہے، لہذا قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحریر نسخ کے درجہ میں ہوگی اور پہلی تحریر منسوخ کے درجہ میں، تو جب پہلے والی جہت منسوخ ہو گئی تو اب دوسری جہت کی

تحری کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے گا،

لیکن کپڑے کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کپڑے میں نخواست حلول کر گئی ہے اب وہ نجاست دوسرے کپڑے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی تو دوسرے پاک کپڑے کی تحری پہلی تحری کے لئے ناسخ نہیں ہوگی اور پہلی تحری منسوخ نہیں ہوگی اور وہ عمل کے ساتھ مؤکد بھی ہو گئی ہے تو اس پر ہی عمل کرنا واجب ہوگا اس لئے عصر کی نماز دوسرے کپڑے کے ساتھ پڑھنا جائز نہیں ہوگی۔

قوله: هَذَا مَسْأَلُ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ الْخ

جو اشیاء انتقال کا احتمال رکھتی ہیں ان میں حکم کا منتقل ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اس اصول پر کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان چیزوں میں حکم منتقل ہو سکتا ہے چنانچہ تکبیرات عیدین اور بندے کی رائے کے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل متفرع ہیں چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ مجتہد نے عید کی نماز پڑھانا شروع کی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تکبیرات عید کے ساتھ ایک رکعت مکمل کی اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک عید کی دونوں رکعتوں میں تیرہ تکبیریں ہیں، تین تو اصلی اور دس زائد، کہ ایک ایک رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں اور یہی حضرت امام شافعیؒ کا مذہب ہے، اس نے قبل القراءۃ پانچ تکبیرات زوائد کہیں اور جب سجدے میں گیا تو اس کا رجحان بدل گیا اور اس نے دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات زوائد کی بجائے تین زائد تکبیریں بعد القراءۃ نہیں اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یہ قول ہے کہ نو تکبیرات ہیں تین تو اصلی یعنی تکبیر تحریمہ اور دونوں رکعتوں کے رکوع کی تکبیریں اور چھ تکبیرات زائد ہیں ہر رکعت میں تین تین، یہی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے اب اس کی جب رائے بدل گئی تو دوسری رکعت میں تین زائد تکبیرات بعد القراءۃ کہے گا اس لئے کہ عیدین کی تکبیرات انتقال کا احتمال رکھتی ہیں اس لئے ایک روایت کو چھوڑ کر دوسری روایت کو اختیار کرنا صحیح ہوگا یہ ایسے ہو گیا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ والی روایت اس کے نزدیک منسوخ ہو گئی اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ والی روایت اس کے لئے ناسخ بن گئی اور ناسخ کے آنے کے بعد منسوخ پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا لہذا دوسرا مذہب جو ناسخ کا درجہ رکھتا ہے اس پر عمل واجب ہوگا۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَعِلْمُهُ اَتَمُّ وَاَحْكَمُ

هَذَا اَجْرُ مَا رَدَدْنَا اِيْرَادَهُ مِنْ شَرْحِ بَحْثِ الْاِجْمَاعِ فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ وَلَهُ الْمَنَّةُ

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ بِقَدْرِ حُسْنِهِ وَجَمَالِهِ وَكَمَالِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ

البحث الرابع فی القیاس

فَصَلِّ الْقِيَّاسُ حُجَّةٌ مِّنْ حُجَجِ الشَّرْعِيَّةِ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ عِنْدَ انْعِدَامِ مَافَوْقَهُ مِنَ الدَّلِيلِ فِي الْخَادِعَةِ
 وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ الْأَخْبَارُ وَالْأَنَارُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ "قَالَ بِمِ
 تَقْضِي يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ قَالَ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَإِنْ
 لَمْ تَجِدْ قَالَ اجْتَهِدْ بِالرَّأْيِ فَصَوَّبَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ الْخَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ
 اللَّهِ ﷺ عَلَى مَا يَجِبُ وَيَرْضَاهُ وَرَوَى أَنَّ امْرَأَةً خُفْعِمِيَّةً أَتَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ إِنَّ أَبِي
 كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَذْرَكَهُ الْحَجُّ وَهُوَ لَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفِيُجْزِيْنِي أَنْ أَخُجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ أَمَا كَانَ يُجْزِيْكَ فَقَالَتْ بَلَى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ وَ
 أَوْلَى الْحَقِّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْحَجُّ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي بِالْحَقُوقِ الْمَالِيَةِ وَ أَشَارَ إِلَى عَلَّةٍ مُّؤَثَّرَةٍ
 فِي الْجَوَارِ وَهِيَ الْقَضَاءُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَّاسُ وَرَوَى ابْنُ الصَّبَّاحِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ
 فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالشَّامِلِ عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانَتْ
 بَدْوِيٌّ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ فَنَنْهَى وَهَذَا هُوَ
 الْقِيَّاسُ وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنْ تَزْوِجِ امْرَأَةٍ وَلَمْ يَسْمَ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُولِ
 فَاسْتَحْمَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اجْتَهِدْ فِيهِ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنَ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ
 فَقَالَ أَرَى لَهَا مَهْرٌ مِثْلَ نِسَائِهَا لَا وَكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ

ترجمہ: قیاس شریعت کی حجتوں میں سے ایک ایسی حجت ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے کسی واقعہ میں اور پر والی دلیل کے معدوم ہونے کی صورت میں، اور قیاس کے حجت شرعی ہونے میں کئی احادیث اور آثار وارد ہوئے ہیں، حضور اقدس ﷺ نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے فرمایا جس وقت ان کو یمن بھیجا، ارشاد ہوا کہ اے معاذ! تم کس چیز کے ساتھ فیصلہ کرو گے، حضرت معاذ بن جبلؓ نے جواب دیا کہ کتاب اللہ کے ذریعے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ، تو معاذاً نے عرض کیا رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم سنت میں بھی نہ پاؤ، تو پھر حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ پھر میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا تو حضور اقدس ﷺ نے حضرت معاذؓ کی بات کو صحیح قرار دیا اور ارشاد فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کی ہیں جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس کی توفیق دی جس کو وہ پسند کرتا ہے اور جس

سے وہ راضی ہوتا ہے،

اور یہ بھی روایت کی گئی ہے کہ قبیلہ شعم کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا ہے اور اس کو حج نے پالیا ہے یعنی اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا، کیا میرے لئے کافی ہے یہ بات کہ میں اس کی طرف سے حج کروں، تو حضور اقدس ﷺ نے فرمایا تلاء تو اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اس کو ادا کرتی تو کیا تیرے لئے وہ کافی نہ ہوتا، تو اس عورت نے کہا جی ہاں، پس رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا پس اللہ تعالیٰ کا قرضہ ادا ہونے کے لئے زیادہ حق دار ہے اور لائق ہے،

رسول اللہ ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ اہق کیا ہے اور جواز کی علت مؤثرہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور وہ ادا کرنا ہے اور یہی تو قیاس ہے اور ابن صباغ جو حضرت امام شافعی کے بڑے تلامذہ میں سے ہیں انہوں نے اپنی کتاب ”الاشمال“ میں حضرت قیس بن طلق بن علیؓ سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا گویا کہ وہ دیہاتی لگ رہا تھا اس نے کہا کہ اے اللہ کے نبی! آپ کی کیا رائے ہے اس آدمی کے بارے میں جو وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نہیں ہے وہ مگر اس کے جسم کا ایک ٹکڑا، اور یہی قیاس ہے،

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا کہ جس شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے اس کا خاوند مر گیا، تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت مانگی پھر ارشاد فرمایا کہ میں اس کے بارے میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا اگر وہ قیاس صحیح ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہو تو ابن ام عبد کی طرف سے ہوگا اور میں خیال کرتا ہوں کہ اس عورت کے لئے مہر مثل ہے نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ ہی اس میں زیادتی ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے قیاس کے شرعی حجت ہونے کو ثابت کیا ہے پھر احادیث مبارکہ اور آثار صحابہؓ سے اس کے حجت شرعی ہونے پر دلائل پیش کئے ہیں۔

تشریح: قوله: أَلْبَحَثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

اصل رابع قیاس کا بیان

قیاس کا لغوی معنی: قیاس کا لغوی معنی اندازہ کرنا جیسے کہا جاتا ہے ”قَسَسْتُ الثَّوْبَ بِالذَّرَاعِ“ میں نے ذراع سے پتھرے کا اندازہ لگایا، اور اس کا لغوی معنی مساوات اور برابری بھی آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”فُلَانٌ يُقَاسُ بِفُلَانٍ“ کہ فلاں، فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔

قیاس کا اصطلاحی معنی: تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا“ کہ حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا اور منتقل کرنا ایسی علت کی وجہ سے کہ جس میں اصل اور فرع دونوں متحد ہوں،

اور قیاس کے لئے چار چیزوں کی ضرورت ہے (۱) مقیس (۲) مقیس علیہ (۳) علت (۴) حکم، جس چیز کو قیاس کہا جاتا ہے اس کو مقیس اور فرع کہا جاتا ہے، اور جس چیز پر قیاس کیا جائے اس کو مقیس علیہ اور اصل کہا جاتا ہے، اور جو چیز مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہو اس کو علت کہا جاتا ہے، اور جو اس علت پر اثر مرتب ہوتا ہے اس کو حکم کہا جاتا ہے۔

قوله: الْقِيَّاسُ حُجَّةٌ مِّنْ حُجَجِ الشَّرْعِيَّةِ الْخ

قیاس کا حکم: قیاس کا حکم یہ ہے کہ شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے اور قیاس پر بھی عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے وہ مسئلہ ثابت نہ ہو، جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قیاس بھی حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے لیکن خوارج اور بعض معتزلہ اور روافض نے قیاس کے حجت شرعی ہونے کا انکار کیا ہے، مصنف نے اگرچہ قیاس کے حجت شرعی ہونے پر احادیث سے دلائل پیش کئے ہیں لیکن درحقیقت قیاس کا حجت ہونا احادیث کے علاوہ کتاب اللہ اور اجماع سے بھی ثابت ہے جیسے قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ“ اعتبار کرو اے بصیرت والو، اعتبار رکھتے ہیں کسی چیز کو اس کے نظائر اور اس کے ہم مثلوں کی طرف لوٹنا اور اسی کا نام قیاس ہے تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ جن مسائل کا حکم تمہیں قرآن و احادیث میں نہ ملے تو تم ان مسائل کا قیاس کرو ان مسائل پر جو قرآن و احادیث میں مذکور ہیں، تو اس آیت میں قیاس کا حکم دیا گیا ہے تو قرآن پاک سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہو گیا،

اجماع امت سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے صحابہ کرامؓ تابعینؓ اور امت مسلمہ کے علماء، فقہاء غیر منصوص چیزوں کا حکم قرآن و حدیث کے منصوص مسائل سے معلوم کرتے ہیں، سوائے خوارج اور روافض کے کہ وہ قیاس کے حجت ہونے کا انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار سے اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ وہ امت مسلمہ میں شامل ہی نہیں ہیں۔

قوله: وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ الْأَخْبَارُ وَالْأَفَارُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخ

قیاس کے حجت شرعی ہونے پر احادیث سے دلائل

مصنف نے قیاس کے حجت شرعی ہونے پر بطور نمونہ کے تین مرفوع احادیث اور ایک صحابی کا اثر نقل کیا ہے ورنہ قیاس کے حجت ہونے

کا ثبوت بہت ہی احادیث سے ملتا ہے۔

دلیل اول: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف حاکم اور قاضی بنا کر روانہ کیا تو ان سے

پوچھا ”بِمَ تَفْقِضُنِي يَا مُعَاذُ“ اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز کے ساتھ کرو گے، حضرت معاذ بن جبلؓ نے جواب دیا ”بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى“ کہ کتاب اللہ کے ذریعے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم کتاب اللہ میں نہ پاؤ، تو معاذؓ نے عرض کیا ”بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعے، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم سنت میں بھی نہ پاؤ، تو کیا کرو گے؟ تو پھر حضرت معاذؓ نے جواب دیا ”أَجْهَدُ بِالرَّأْيِ“ کہ پھر میں اپنی رائے اور قیاس سے اجتہاد کروں گا، تو حضور اقدس ﷺ نے حضرت معاذؓ کی بات کو صحیح قرار دیا اور ارشاد فرمایا ”الْحَفْظُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مَا يُجِبُّ وَيَرْضَاهُ“ کہ تمام تعریفیں اس اللہ کی ہیں جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس کی توفیق دی جس کو اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور جس سے وہ راضی ہوتا ہے،

اور حضور اقدس ﷺ کا حضرت معاذ بن جبلؓ کے قول کو رد نہ کرنا بلکہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت

شرعی ہے۔

•

دلیل ثانی: قبیلہ شعم کی ایک عورت اسماء بنت عمیس حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہو گیا ہے

اس پر حج فرض ہو گیا ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا، کیا میرے لئے کافی ہے یہ بات کہ میں اس کی طرف سے حج کروں، تو کیا وہ حج کافی ہو جائے گا؟ تو حضور اقدس ﷺ نے فرمایا بھلاؤ تو اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اس کو ادا کرتی تو کیا تیرے لئے وہ کافی نہ ہوتا؟ تو اس عورت نے کہا جی ہاں، پس رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ ادا ہو جائے گا،

اس حدیث پاک میں حضور اقدس ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کیا ہے اور جواز کی علت مؤثرہ کی طرف بھی اشارہ فرما دیا ہے جو کہ ادا کرنا ہے یعنی جس طرح دوسرے کی طرف سے مالی قرض ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح دوسرے کی طرف سے حج فرض ادا کرنے سے بھی حج ادا ہو جاتا ہے، اور حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق کرنا اور دونوں کے درمیان علت مؤثرہ یعنی ادا کو بیان کرنا قیاس ہے تو معلوم ہوا کہ قیاس حجت شرعی ہے کیونکہ اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو حضور اقدس ﷺ اس طرح کبھی استدلال نہ کرتے۔

دلیل ثالث: ابن صباغؒ جو امام شافعیؒ کے اونچے درجے کے شاگرد ہیں انہوں نے اپنی کتاب ”الشمائل“ میں حضرت قیس بن طلحہ بن علیؒ کی

روایت نقل کی ہے ان کے علاوہ امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ نے بھی اپنی سنن میں یہ حدیث نقل کی ہے، کہ ایک دیہاتی آدمی حضور اقدس ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور مسئلہ پوچھا کہ اے اللہ کے نبی! آپ کی کیا رائے ہے اس آدمی کے بارے میں جو وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے، تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”هَلْ هُوَ إِلَّا بُضْعَةٌ مِّنْهُ“ کہ نہیں ہے وہ مگر اس کے جسم کا ایک ٹکڑا، یعنی جس طرح دوسرے اعضاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو بھی چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس حدیث پاک میں بھی حضور اقدس ﷺ نے ذکر کو جسم کے دوسرے اعضاء پر قیاس کیا ہے اور ان دونوں میں علت مؤثرہ کسی نجاست کا نہ نکلنا ہے، اس حدیث سے بھی قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

دلیل رابع: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے جس کو امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح معانی الآثار میں حضرت علقمہ بن قیس سے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کسی نے مسئلہ پوچھا کہ جس شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر ذکر نہیں کیا اور دخول سے پہلے اس کا خاوند مر گیا تو اس عورت کے لئے مہر ہوگا یا نہیں؟ تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس سے ایک ماہ کی مہلت مانگی پھر ارشاد فرمایا کہ اس کے بارے میں اپنے قیاس سے اجتہاد کروں گا اور وہ قیاس صحیح ہو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہو تو وہ میری طرف سے ہوگا، پھر ایک ماہ کے بعد وہ عورت آئی تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کو مہر مثل دیا جائے گا اس میں نہ کمی کی جائے گی اور نہ زیادتی، اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس عورت کے لئے مہر مثل کو قیاس سے ثابت کیا ہے، تو قیاس حجت شرعی ہے ورنہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اپنے قیاس سے فیصلہ نہ فرماتے۔

فَصْلٌ شُرُوطُ صَحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ أَحَدُهَا أَنْ لَا يَكُونَ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِي أَنْ لَا يَخْتَصِمَنَّ تَغْيِيرُ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمُعْذَى حُكْمًا لَا يَغْفُلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ أَنْ يَقَعَ التَّغْلِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لَفْظِيٍّ وَالْخَامِسُ أَنْ لَا يَكُونَ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ انْتَقَضَتْ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قُذِفَ مُخَصَّنَةٌ فِي الصَّلَاةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوءُ مَعَ أَنَّ قُذْفَ الْمُخَصَّنَةِ أَكْثَرُ جَنَاحَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ ذُوْنَةُ فَهَذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي فِي عَيْنِهِ سَوَاءٌ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوزُ مَعَ الْأَمْنِيَّاتِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "لَا يَجِلُّ لِمَرْأَةٍ تَوْمٌ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِيَالِهَا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُو رَحِمٍ مَحْرَمٌ مَعَهَا" وَمِثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا يَخْتَصِمَنَّ تَغْيِيرُ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ النَّيَّةُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيَمُّمِ فَإِنْ هَذَا يُوجِبُ تَغْيِيرَ آيَةِ الْوُضُوءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيدِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ بِالْخَبَرِ فَيَشْتَرِطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسُتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلَاةِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا يُوجِبُ تَغْيِيرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْقَيْدِ وَمِثَالُ الثَّالِثِ مَا لَا يَغْفُلُ مَعْنَاهُ فِي حَقِّ جَوَازِ التَّوَضُّعِ بِنَيْدِ التَّمَرِّ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ جَازَ بغيرِهِ مِنَ الْإِنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَيْدِ التَّمَرِّ أَوْ قَالَ لَوْ شَعَّ فِي صَلَوتِهِ أَوْ اخْتَلَمَ يَبْنِي عَلَى صَلَوتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدَّثُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يَغْفُلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَغْيِيرُهُ إِلَى الْفَرْعِ وَبِمِثْلِ هَذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ قُلْتَانِ نَجَسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيَتَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلْتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرَ مَقْذُولٍ مَعْنَاهُ

ترجمہ: قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں ان میں سے ایک یہ کہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو، دوم یہ کہ احکام نص میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن نہ ہو، سوم یہ کہ جس حکم کو (اصل سے فرع کی طرف) متعدی کیا گیا ہے وہ ایسا حکم نہ ہو جس کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو، چہارم یہ کہ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو، پنجم یہ کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، اور نص کے مقابلہ میں قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو نقل کیا گیا ہے کہ حضرت حسن بن زیادؓ سے نماز میں قہقہہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا کہ اگر کوئی نماز میں محض عورت پر تہمت لگائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا باوجودیکہ پاک و امن عورت پر تہمت لگانا بڑا جرم ہے تو قہقہہ سے وضو کیسے ٹوٹے گا حالانکہ وہ قذف سے کم ہے، پس یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے، اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں ضعف تھا،

اور اسی طرح جب ہم نے کہا کہ محرم کے ساتھ حج کرنا جائز ہے پس با اعتماد عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور وہ نص حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کسی ایسی عورت کے لئے جو اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتی ہو تین دن اور تین رات سے زائد سفر کرنا جائز نہیں مگر یہ کہ اس کے ساتھ اس کا باپ یا اس کا شوہر یا اس کا کوئی محرم رشتہ دار ہو،

اور شرط ثانی کی مثال اور شرط ثانی یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن ہو، وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ نیت کرنا وضو میں شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ قیاس وضو کی آیت کو مطلق ہونے سے متید کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے، اور اسی طرح جب ہم نے کہا کہ بیت اللہ کے طواف کا نماز ہو نا حدیث سے ثابت ہے لہذا اس کے لئے طہارت اور ستر عورت نماز کی طرح شرط ہوگا یہ قیاس بھی طواف کی نص کو اطلاق سے تقید کی طرف تبدیل کرنے کو واجب کرتا ہے،

اور شرط ثالث کی مثال اور شرط ثالث وہ ہے کہ حکم کا معنی یعنی علت عقل میں آنے والی نہ ہو نیز تر سے وضو جائز ہونے کے حق میں اس لئے کہ اگر کوئی کہے نیز تر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیوں سے بھی وضو جائز ہے، یا کہا کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا اس کو احتلام ہو جائے تو وہ اپنی نماز پر بنا کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس کو حدث لاحق ہو جائے تو یہ قیاس صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کا معنی یعنی علت عقل میں آنے والا نہیں ہے پس اس حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا محال ہوگا،

اور اسی طرح اصحاب شافعی نے کہا کہ دو ناپاک نکتے جب جمع ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے اور جب وہ دونوں الگ الگ ہو جائیں تو وہ طہارت پر باقی رہیں گے اس صورت پر قیاس کرنے کی وجہ سے جب دو منکوں میں نجاست گر جائے اس لئے کہ اگر حکم اصل میں ثابت ہو جائے تو غیر معقول المعنی ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط بیان کی ہیں پھر پہلی تین شرطوں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ الخ

قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں

یہاں سے مصنف قیاس کے حجت شرعی ہونے کی پانچ شرطیں بیان فرما رہے ہیں اگر پانچ شرطیں پائی جائیں گی تو قیاس کرنا صحیح ہوگا اور اگر پانچ شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

شرط اول: یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو اگر قیاس نص کے معارض اور مقابل ہو تو پھر قیاس صحیح نہیں اس لئے قیاس اولہ اربعہ میں سے کمزور دلیل ہے اس پر عمل اس وقت کیا جاتا ہے جب اس کے مقابلہ میں نص نہ ہو اور جب کسی مسئلہ میں نص موجود ہو تو پھر اس نص کے مقابلہ میں قیاس نہیں کیا جائے گا۔

شرط ثانی: یہ ہے کہ قیاس کرنے سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم تبدیل نہ ہوتا ہو، تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ نص مطلق ہو اگر قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے تو یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

شرط ثالث: یہ ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ غیر معقول المعنی نہ ہو لہذا نص کے ذریعے جو حکم ثابت ہوا ہے وہ اگر عقل اور قیاس کے خلاف ہو تو اس حکم پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا تو قیاس کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اصل کا حکم معقول المعنی ہو۔

شرط رابع: یہ ہے کہ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو حکم لغوی کے لئے نہ ہو یعنی نص کی علت بیان کرنے کا مقصد حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو لغت کے حکم کو ثابت کرنا نہ ہو کیونکہ لغت کے احکام اور مسائل قیاس سے ثابت نہیں ہوتے۔

شرط خامس: یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس حکم کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کر رہے ہیں اس حکم پر کوئی نص وارد نہ ہو کیونکہ جس حکم پر نص وارد ہوئی ہے اس کے لئے اگر قیاس کرتے ہیں تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں وہ قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا، اگر قیاس نص کے موافق ہو تو قیاس کرنے کی ضرورت ہی نہیں، اور اگر قیاس نص کے مخالف ہو تو پھر اس قیاس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ایسا قیاس مردود ہوگا۔

قولہ: وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيمَا حُكِيَ الْخ

شرط اول کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کی شرط اول یہ تھی کہ وہ قیاس نص کے مقابل اور معارض نہ ہو مصنف نے اس کی دو مثالیں بیان کی ہیں۔

مثال اول: یہ ہے کہ حضرت حسن بن زیادؓ سے کسی نے سوال کیا کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے اور قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹ جانا یہ نص سے ثابت ہے کہ ایک ضعیف البصر یا نابینا صحابیؓ مسجد نبویؐ میں آئے اور گڑھے میں گر گئے بعض صحابہ جو نماز میں تھے قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو حضور اقدس ﷺ نے نماز سے فراغت کے بعد ارشاد فرمایا ”أَلَا مَنْ صَحَّكَ مِنْكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِّ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيعًا“ کہ جو تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں دوبارہ لوٹائے، اس نص کے مقابلہ میں سائل نے قیاس کو پیش کیا کہ اگر نماز میں پاک دامن عورت پر تہمت لگا دے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا صرف نماز ٹوٹتی ہے حالانکہ پاک دامن عورت پر تہمت لگانا کبیرہ گناہ اور بڑی جنابت ہے، لہذا نماز میں قہقہہ لگانا جو قذف کی بنسبت کم درجہ جنابت ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے، یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص تقاضا کرتی ہے کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جائے اور قیاس تقاضا کرتا ہے کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو نہ ٹوٹے، چونکہ یہ قیاس نص کے مقابل اور معارض ہو رہا ہے اس لئے یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔

مثال ثانی: عورت اپنے محرم باپ، بھائی یا خاوند وغیرہ کے ساتھ حج وغیرہ کے سفر پر بالاتفاق جاسکتی ہے اس پر قیاس کر کے حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا با اعتماد، دیندار، امین عورتوں کے ساتھ حج بھی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جس طرح محرم کے ساتھ سفر کرنے سے فتنہ سے امن ہوتا ہے اسی طرح دیندار اور امین عورتوں کے ساتھ سفر کرنے سے بھی امن ہوتا ہے، لیکن یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے اور نص وہ حدیث ہے جو حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ”لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تَوَافِقُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلَيْسَ لَهَا أَبْوْهًا أَوْ زَوْجَهَا أَوْ ذُو رَحِمٍ مَحْرَمٌ مَعَهَا“ یہ نص اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بغیر محرم کے عورتوں کے لئے سفر کرنا جائز نہیں اور قیاس تقاضا کرتا ہے کہ امین اور دیندار عورتوں کے ساتھ سفر کرنا جائز ہے لیکن یہ قیاس نص کے مقابل اور معارض ہو رہا ہے اس لئے یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

قولہ: وَمِثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِّنْ أَحْكَامِ النَّصِّ الْخ

شرط ثانی کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ثانی یہ تھی کہ اس قیاس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم میں تبدیلی واقع نہ ہو رہی ہو مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مثال اول: کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے تیمم پر قیاس کر کے کہ جیسے تیمم میں نیت کرنا ضروری ہے ایسے ہی وضو میں بھی نیت کرنا ضروری ہے جس طرح تیمم طہارت اور مفتاح الصلوٰۃ ہے اسی طرح وضو بھی طہارت اور مفتاح الصلوٰۃ ہے تو تیمم میں نیت بالاتفاق

شرط ہے تو وضو میں بھی نیت شرط ہوگی،

لیکن یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ یہ آیت وضو کو مطلق سے مقید کی طرف تبدیلی کو ثابت کرتا ہے وہ اس طرح کہ آیت وضو "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْخ" مطلق ہے لیکن قیاس کے ذریعے اگر ہم نیت کو بھی شرط قرار دیں تو قرآن کریم کی مطلق آیت کی تقید لازم آئے گی اور مطلق کو مقید کرنا یہ تغیر ہے اس لئے یہ قیاس شرط ثانی کے مفقود ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا۔

مثال ثانی: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف بیت اللہ میں ستر عورت اور طہارت دونوں شرط اور ضروری ہیں حضرت امام شافعیؒ نے طواف کو نماز پر قیاس کیا ہے اس حدیث کی وجہ سے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے "الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوَةٌ" کہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، اور نماز میں وضو اور ستر عورت دونوں شرط ہیں تو طواف میں بھی دونوں شرط ہوں گے، لیکن یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ یہ قیاس طواف کی نص "وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ" کو اطلاق سے تقید کی طرف متغیر کر دے گا، کیونکہ طواف کی نص مطلق ہے اس میں ستر عورت اور طہارت کی کوئی قید نہیں اگر ہم اس قیاس کو درست مان کر طہارت اور ستر عورت کو بھی بیت اللہ کے طواف میں شرط اور ضروری قرار دے دیں تو مطلق نص مقید ہو کر تبدیل ہو جائے گی اور مطلق کو مقید کرنا یہ تغیر ہے اس لئے یہ قیاس درست نہیں۔

قوله: وَمِثَالُ الثَّالِثِ مَا لَا يَنْغُولُ مَغْنَاهُ الْخ

شرط ثالث کی مثالیں

یہاں سے مصنف قیاس کی شرط ثالث کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں کہ شرط ثالث یہ تھی کہ وہ حکم کہ جس کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے وہ حکم غیر معقول اور خلاف قیاس نہ ہو۔

مثال اول: یہ ہے کہ نبیذ تمر کیساتھ وضو کرنا جائز ہے جیسے حدیث میں آتا ہے "تَفَرُّهُ طَلَبَةُ وَمَاءٌ طَهُوْرٌ" حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے مشائخ میں سے بعض نے قیاس کر کے یہ فرمایا ہے کہ جس طرح نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے اسی طرح دوسری نبیذوں سے بھی وضو کرنا جائز ہے مثلاً نبیذ زبیب وغیرہ سے، تو یہ قیاس صحیح نہیں اس لئے کہ نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہوا ہے اور نبیذ تمر سے وضو کے جواز کا حکم غیر معقول المعنی ہے اور جو حکم منصوص غیر معقول المعنی ہو بطور قیاس اس کا تعدیہ غیر منصوص کی طرف جائز نہیں ہوتا بلکہ اس کو مورد نص پر بند رکھا جائے گا لہذا دوسری نبیذوں کو نبیذ تمر پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مثال ثانی: یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو نماز میں قے آجائے یا نکسیر پھوٹ جائے تو وہ وضو کر کے اسی نماز پر بنا کر سکتا ہے یعنی جہاں سے اس کا وضو ٹوٹا تھا وضو کر کے اسی جگہ سے نماز کو شروع کر سکتا ہے جیسا کہ حدیث پاک میں آیا ہے ”مَنْ قَاءَ أَوْ زَعَفَ أَوْ أَصْدَىٰ فَمِنْ صَلَاتِهِ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَقْضِهَا وَلْيَنْبِزْ عَلَىٰ صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ“ کہ جس کو قے آگئی یا نکسیر پھوٹ گئی یا ندی آگئی نماز میں تو وہ وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے جب تک وہ کلام نہ کرے، اب نماز میں حدیث لاحق ہونے کی صورت میں وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بنا کرے یہ حکم خلاف عقل اور خلاف قیاس ہے لیکن حدیث سے ثابت ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوئی بلکہ وضو کر کے اس پر بنا کر سکتا ہے اور جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ نماز میں جس آدمی کا سر زخمی ہو جائے یا اس کو احتلام ہو جائے تو اس کے لئے نماز پر بنا کر ناجائز ہوگا نکسیر اور قے پر قیاس کرتے ہوئے، لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ قے اور نکسیر کی صورت میں بنا کا مسئلہ خلاف قیاس اور خلاف عقل حدیث سے ثابت ہوا ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے نماز میں سر کے زخمی ہونے اور احتلام ہو جانے کے مسئلے کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

مثال ثالث: مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ مثال کی مثل ایک مثال اور ہے کہ شوافع کہتے ہیں کہ اگر ناپاک پانی کے دو منکے اکٹھے ہو جائیں تو وہ دونوں ناپاک ہو جائیں گے اصل میں شوافع کے نزدیک دو منکوں کی مقدار پانی کثیر ہوتا ہے اور کثیر پانی نجاست کے وقوع سے ناپاک نہیں ہوتا مگر یہ کہ پانی کا کوئی وصف رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے، اب شوافع کہتے ہیں کہ دو منکوں کا پانی جب علیحدہ علیحدہ تھا تو قلیل ہونے کی وجہ سے ناپاک تھا لیکن جب دونوں کو جمع کر لیا گیا تو کثیر ہونے کی وجہ سے پاک ہو گیا، اس کے بعد یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس پانی کو پھر اگر علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے تو پورا پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا اور وہ اس کو قیاس کرتے ہیں اس حدیث پر کیونکہ حدیث میں ہے ”إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ فَلْتَيْنِ لَمْ يَخْمَلِ الْخَبَثُ“ کہ پانی جب دو منکوں کی مقدار ہو تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا،

اس کے بعد اگر اس پانی کو الگ الگ دو یا زائد جگہوں پر کر دیا جائے تو یہ پانی اپنی طہارت پر باقی رہے گا جب دو منکے الگ الگ ناپاک تھے تو اکٹھا ہونے سے پاک ہو جائیں گے اور اس کے بعد الگ الگ کرنے سے ناپاک نہیں ہوں گے بلکہ پاک ہی رہیں گے ہم جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ثابت ہی نہیں، اگر ثابت مان لیا جائے تو دو منکوں کے برابر پانی کثیر ہوتا ہے یہ غیر معقول المعنی ہے اس کی علت عقل میں آنے والی نہیں ہے اور جو حکم غیر معقول المعنی ہو اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے دو ناپاک منکوں کو ملا کر ان کی پاکی کا حکم ثابت کرنے کا قیاس صحیح نہ ہوگا لہذا شوافع کا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ هُوَ مَا يَكُونُ التَّغْلِيلُ لِأَمْرِ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لُغَوِيٍّ فِي قَوْلِهِمُ الْمَطْلُوبُ الْمُنْصَفُ خَمْرٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامَرُ الْعَقْلُ وَغَيْرُهُ يُخَامَرُ الْعَقْلُ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْخَفِيَّةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَاشُ فِي هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا

بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللَّغَةِ مَعَ إِعْرَافِهِ أَنَّ الْإِسْمَ لَمْ يُوضَعْ لَهُ فِي اللَّغَةِ وَالذَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ أَذْهَمَ لِسَوَادِهِ وَكَمِينًا لِخُمْرِهِ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هَذَا الْإِسْمَ عَلَى الزَّنجِي وَالْقُوبِ الْأَحْمَرِ وَلَوْ جَرَتْ الْمُقَاسِمَةُ فِي الْأَسْمَاءِ اللَّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذَلِكَ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَلَئِنْ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى إِبْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرْقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعْمُ مِنَ السَّرْقَةِ وَهُوَ أَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلَى طَرِيقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنَى هُوَ غَيْرُ السَّرْقَةِ وَكَذَلِكَ جَعَلَ شُرْبَ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرِ أَعْمُ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ الْفَرْعُ مُنْصُوصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ إِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارُ لَا يَجُوزُ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامَعَ الْمَظَاهِرُ فِي جَلَالِ الْإِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيجوزُ لِلْمُخَصِّرِ أَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعِ إِذَا لَمْ يَصُمْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ يَصُومُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قَضَاءٍ وَرَمَضَانَ

ترجمہ: اور شرط رابع کی مثال اور وہ یہ ہے کہ علت کا بیان امر شرعی کے لئے ہوا امر لغوی کے لئے نہ ہو، شوافع کے قول میں ہے کہ انگور

کے جس شیرے کو پکا کر نصف کر لیا گیا ہو وہ خمر ہے اس لئے کہ خمر، خمر اسلئے ہوتی ہے کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے اور اس کے علاوہ بھی عقل کو چھپا دیتی ہے پس اس کے علاوہ بھی بذریعہ قیاس خمر ہوگی، اور سارق، سارق اس لئے ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیتا ہے اور اس معنی میں کفن چور بھی اس کے ساتھ شریک ہے پس بذریعہ قیاس وہ بھی سارق ہوگا،

اور یہ قیاس فی اللغة ہے اور امام شافعیؒ کے اس اعتراف کے باوجود کہ لفظ سارق لغت میں تباہی کے لئے وضع نہیں کیا گیا اور قیاس کی اس نوع کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب کالے گھوڑے کا نام ادھم رکھتے ہیں اس کے سیاہ ہونے کی وجہ سے اور سرخ گھوڑے کا نام کیت رکھتے ہیں اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے، پھر یہ نام نہیں بولتے کالے جشی اور سرخ کپڑے پر، اور اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو یہ نام بولنا جائز ہوتا علت کے پائے جانے کی وجہ سے،

اور اس لئے کہ یہ قیاس اسباب شرعیہ کو باطل کرنے کی طرف پہنچائے گا، اور یہ اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام کی ایک قسم کے لئے سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو اس پر معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چپکے سے لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم کا سبب، اصل میں ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے، اور اسی طرح شراب پینے کو احکام کی ایک قسم کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایسے امر پر معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم اصل میں متعلق تھا خمر کے علاوہ کے ساتھ،

اور شرط خامس کی مثال اور شرط خامس یہ ہے کہ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں رقبہ کا کفارہ کا آزاد کرنا جائز نہیں کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے، اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لیا تو وہ دوبارہ کھانا دے گا

روزے پر قیاس کرتے ہوئے، اور محصر کے لئے روزہ رکھ کر خلال ہونا جائز ہے متع پر قیاس کرتے ہوئے اور متع جب ایام تشریق میں روزہ نہ رکھ سکا تو وہ اس کے بعد روزہ رکھے گا قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے صحیح قیاس کی شرط رابع کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر صحیح قیاس کی شرط خامس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: وَمِثَالُ الرَّابِعِ هُوَ مَا يَكُونُ التَّغْلِيلُ لِأَمْرِ شَرْعِيٍّ الْخ

شرط رابع کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط رابع یہ تھی کہ علت کا بیان کرنا حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے نہ ہو، اگر حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے قیاس کیا جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا مصنفؒ نے شرط رابع کے نہ پائے جانے کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

مثال اول: شوانع کے نزدیک مطبوع مصنف یعنی انگوروں کے جس شیرے کو اتنا پکایا گیا ہو کہ وہ پکتے پکتے آدھا رہ گیا ہو اور اس میں نشہ آگیا ہو تو وہ خمر ہے، کیونکہ خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اس لئے کہ خمر کے لغوی معنی چھپانے کے ہیں جس طرح انگور کے کچے شیرے سے تیار کردہ شراب عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اور عقل کو ڈھانپنے کی وجہ سے اسے خمر کہتے ہیں اسی طرح آگ پر پکا ہوا شیرہ انگور بھی عقل کو ڈھانپ لیتا ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے اسے بھی خمر کہا جائے گا اور جو حکم خمر کا ہے وہی حکم مطبوع مصنف کا بھی ہوگا اور اس کا ایک قطرہ بھی پینا حرام ہے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے۔

لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ آگ پر پکے ہوئے شیرہ انگور کو کچے شیرہ انگور پر قیاس کرتے ہوئے خمر کہنا اور اس کا خمر نام رکھنا قیاس فی اللغۃ ہے، یہاں علت کا بیان یعنی عقل کو چھپا دینا امر لغوی کے لئے ہے نہ کہ حکم شرعی کے لئے، حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ علت کا بیان اور استخراج حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو نہ کہ حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے ہو۔

مثال ثانی: یہاں سے مصنفؒ شرط رابع کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہونے کی دوسری مثال پیش فرما رہے ہیں، کہ احناف کے نزدیک نہاش یعنی کفن چور سارق نہیں ہے اس لئے اس پر قطع ید کی سزا نافذ نہیں ہوگی، لیکن شوانع کے نزدیک نہاش بھی سارق ہے اس لئے اس پر قطع ید کی سزا نافذ ہوگی، شوانع نے نہاش کو سارق پر قیاس کیا ہے اور علت یہ بیان کی ہے کہ سارق کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لے لیتا ہے اور اس معنی میں نہاش بھی سارق کے ساتھ شریک ہے کہ وہ بھی میت کا کفن خفیہ طریقے سے لیتا ہے، تو سارق پر قیاس

کرتے ہوئے نباش بھی سارق ہوا لہذا نباش پر بھی قطع یہ کی سزا نافذ ہوگی،

لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ قیاس، قیاس فی اللغة نہ ہو، یعنی علت کا بیان کرنا حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لئے نہ ہو اور یہاں پر ایسے ہی ہے لہذا قیاس کے صحیح ہونے کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ نے مطبوع منصف کو خمر پر اور نباش کو سارق پر لکھا قیاس کیا ہے حالانکہ خود حضرت امام شافعیؒ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ لفظ خمر مطبوع منصف کے لئے، اور لفظ سارق کو، نباش کے لئے لغت میں وضع نہیں کیا گیا، اگر یہ قیاس صحیح ہوتا عربی لغت میں تو مطبوع منصف کو خمر کہنا صحیح ہوتا اور نباش کو سارق کہنا صحیح ہوتا حالانکہ مطبوع منصف کو خمر کہنا اور نباش کو سارق کہنا لغت میں صحیح نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ مطبوع منصف الگ چیز ہے اور خمر الگ چیز ہے اور اسی طرح سارق اور چیز ہے اور نباش اور چیز ہے۔

قوله: فِي الدَّلِيلِ عَلَى فُسَادِ هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ الخ

شواہد کے قیاس کے فساد پر دو دلیلیں

یہاں سے صاحب اصول الشاشیؒ حضرت امام شافعیؒ کے قیاس فی اللغة کے فساد اور غلط ہونے پر دو دلیلیں پیش کر رہے ہیں۔

دلیل اول: عرب والے کالے رنگ کے گھوڑے کو ادم کہتے ہیں ادم، دھمتہ سے ہے جس کا معنی کالا ہے، لیکن حبشی آدمی کو اس کے کالا ہونے کی وجہ سے ادم نہیں کہتے، اسی طرح عرب والے سرخ گھوڑے کو کمیت کہتے ہیں جو کمیت سے مشتق ہے بمعنی سرخ ہوتا، لیکن سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے، اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا یعنی قیاس فی اللغة جائز ہوتا تو علت سواد کے پائے جانے کی وجہ سے حبشی آدمی پر ادم کا اطلاق ہوتا، اور علت حرمة کے پائے جانے کی وجہ سے سرخ کپڑے پر کمیت کا اطلاق ہوتا، حالانکہ بالا جماع یہ اطلاق درست نہیں تو ثابت ہوا کہ لغت میں قیاس کرنا جائز نہیں اور لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔

قوله: وَلَآنَ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى إِبْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ الخ

دلیل ثانی: امر لغوی کو ثابت کرنے کے لئے قیاس اس لئے بھی فاسد ہوتا ہے کہ اگر قیاس فی اللغة جائز ہو تو اس سے اسباب شرعیہ فاسد ہو جائیں گے وہ اس طرح کہ شریعت نے قطع یہ کا سبب سرقہ قرار دیا ہے اگر ہم قطع یہ کے حکم کو اس چیز پر معلق کر دیں جو سرقہ سے بھی عام ہے کہ قطع یہ کا سبب دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لے لینا جو نباش اور سارق دونوں کو شامل ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ قطع یہ کا سبب سرقہ کے علاوہ دوسری چیز ہے اور وہ دوسرے کے مال کو چپکے سے لے لینا تو شریعت نے قطع یہ کا جس کو سبب قرار دیا ہے یعنی سرقہ وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ شریعت نے قطع یہ کا دار و مدار سرقہ پر رکھا ہے اگر ہم کہیں کہ خفیہ طور پر مال لینا یہ بھی قطع یہ کا سبب ہے تو یہ جائز نہیں کیونکہ سرقہ خاص ہے اور مال کو

خفیہ طور پر لینا عام ہے تو اس سے شریعت کے مقصود اور شریعت کے بولے ہوئے لفظ کا باطل ہونا لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو حد کا سبب قرار دیا ہے اگر ہم حد کے حکم کو ہر اس چیز سے متعلق کر دیں جو نشہ دیتی ہے اور عقل کو چھپالیتی ہے اور جو مطبوع اور غیر مطبوع دونوں کو شامل ہو تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ حد کا سبب دراصل خمر کے علاوہ ہے یعنی عقل کو چھپانا، حد کا سبب خمر نہیں، حالانکہ شریعت نے حد کا سبب شرب خمر کو قرار دیا ہے اور شریعت نے حد کا سبب جو خمر کو قرار دیا ہے وہ باطل ہو جائے گا، لہذا اس قیاس فی اللغة سے شرعی سبب کا بطلان لازم آتا ہے اور جس قیاس سے شرعی سبب کا بطلان لازم آئے وہ قیاس خود باطل ہوتا ہے لہذا قیاس فی اللغة بھی باطل ہوگا۔

قولہ: وَمَثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ الْفَرْعُ الْعِ

شرط خامس کی مثالیں

قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط خامس یہ تھی کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس کو قیاس کیا جا رہا ہے اس کے متعلق قرآن و حدیث میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اگر فرع کے متعلق قرآن و حدیث میں کوئی نص وارد ہوئی ہو تو پھر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا اس کی مصنف نے چار مثالیں بیان کی ہیں۔

مثال اول: احناف کے نزدیک کفارہ قتل میں مؤمن رقبہ کا آزاد کرنا ضروری ہے رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا جائز نہیں جیسے رب العزت کا ارشاد ہے کفارہ قتل کے بارے میں ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ“ کہ مؤمن غلام کو آزاد کرنا ہے، اور کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مطلق رقبہ کو آزاد کرنا جائز ہے خواہ وہ غلام مؤمن ہو یا کافر، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم فرمایا ہے، حضرت امام شافعی کے نزدیک کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں بھی مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری ہے کافر غلام آزاد کرنا جائز نہیں، حضرت امام شافعی کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کو قیاس کرتے ہیں کفارہ قتل پر، اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ کفارہ ہوتا ہے تو جیسے قتل خطا کے کفارہ میں مؤمن رقبہ آزاد کرنا ضروری ہے تو ایسے ہی یمین و ظہار کے کفارے میں بھی مؤمن رقبہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا،

ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو اور یہاں فرع پر نص وارد ہوئی ہے کہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم دیا ہے تو ہم کفارہ قتل پر قیاس کر کے رقبہ میں ایمان کی قید نہیں لگائیں گے کیونکہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین پر نص وارد ہوئی ہے اور نص کا مرتبہ قیاس سے قوی ہوتا ہے اس لئے قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ حکم منصوص علیہ نہ ہو لہذا اس شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا۔

قولہ: وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهَرُ فِي جَلَالِ الْإِطْعَامِ الْعِ

مثال ثانی: اگر ظہار کرنے والا اطعام کے دوران جماع کر لے تو کھانا کھلانے کا استہناف ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے لیکن شوافع کے نزدیک استہناف ضروری ہے، وہ اطعام کو قیاس کرتے ہیں روزوں پر، جس طرح روزوں کے دوران اگر مظاہر نے جماع کر لیا تو استہناف واجب ہے اسی طرح اطعام کا بھی جماع سے پہلے ادا کرنا ضروری ہے اگر اطعام کے دوران مظاہر نے جماع کر لیا تو اطعام کا از سر نو اعادہ واجب ہوگا اور علت کفارہ ہونا ہے لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اطعام منصوص علیہ ہے اور جس حکم پر خود نص وارد ہوئی ہو اس میں قیاس جاری نہیں ہوتا اس لئے اطعام کو روزوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله: وَ يَجُوزُ لِلْمُخْصِرِ أَنْ يَتَخَلَّلَ بِالصَّوْمِ الْع

مثال ثالث: محصر کے بارے میں اس پر توافق ہے کہ وہ ہدی کا جانور حرم میں بھیج دے اور جب یقین ہو جائے کہ جانور حرم میں ذبح کر دیا گیا ہے تو احرام کھول کر حلال ہو جائے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دم احصاری بجائے روزے رکھنا جائز ہے یا نہیں، احناف کے نزدیک روزے دم احصار کے قائم مقام نہیں ہیں اگر محصر ہدی بھیجنے پر قادر نہ ہو تو وہ محرم ہی رہے گا احرام سے نکلنے کی اجازت نہیں ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَجْلَةً“ لیکن شوافع کے نزدیک جس طرح حج تمتع کرنے والا ہدی بھیجنے پر قادر نہ ہو وہ تین روزے ایام حج میں اور سات روزے گھر واپسی پر رکھ کر احرام کھول سکتا ہے اسی طرح محصر بھی ہدی پر قادر نہ ہونے کی صورت میں دس روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہدی سے عاجز ہونا ہے،

لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ محصر کو حج تمتع کرنے والے پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ دم احصار کا مسئلہ منصوص علیہ ہے اور اس پر نص وارد ہوئی ہے اور جس چیز کا حکم نص میں موجود ہو اس کو قیاس نہیں کیا جاتا۔

قوله: وَالْمُفْتَعُّ إِذَا لَمْ يَصُمْ أَيَّامَ النَّسْرِ فِي الْع

مثال رابع: حج تمتع کرنے والا اگر قربانی کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو اس کے بدلے دس روزے اس طرح رکھے کہ تین روزے ایام حج میں، سات، آٹھ، نویں ذی الحجہ کو رکھے اور سات روزے حج سے فارغ ہونے کے بعد گھر واپس ہو کر رکھے لیکن اگر یہ تمتع ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکا یہاں تک کہ دس ذی الحجہ کا دن آ گیا اب حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر قربانی واجب ہے چاہے کسی سے قرض لے کر کرے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تمتع اگر ایام حج میں روزے نہ رکھ سکا تو ایام حج کے بعد دس روزے رکھ لے، امام شافعیؒ ان روزوں کو قیاس کرتے ہیں قضاء رمضان پر، یعنی رمضان کی قضاء اگلے رمضان سے پہلے پہلے کرنی چاہئے لیکن اگر کوئی آئندہ رمضان سے پہلے قضاء نہ کرے گا تو اس کے بعد قضاء کرے اور دونوں میں علت مشترکہ روزوں کا اپنے وقت سے فوت ہو جانا ہے،

لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ صوم تمتع منصوص علیہ ہے حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس حکم پر نص وارد نہ

ہوئی ہو اور تشریح کے روزے کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے اور منصوص علیہ میں قیاس جائز نہیں ہوتا۔

فَصْلُ الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ هُوَ تَرْتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلَى مَعْنَى هُوَ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ ثُمَّ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنَى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْإِجْمَاعِ وَبِالْإِجْتِهَادِ وَبِالْاسْتِنبَاطِ فَمَثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْكِتَابِ كَثَرَةُ الطَّوَافِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوطِ الْحَرَجِ فِي الْإِسْتِثْنَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ" ثُمَّ أَسْقَطَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَرَجَ بَجَاسَةِ سُورِ الْهَرَّةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ "الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ" فَقَاسَ أَصْحَابُنَا جَمِيعَ مَا يَسْكُنُ فِي النَّيُّوتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهَرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ" بَيَّنَّ الشَّرْعُ أَنَّ الْأَفْطَارَ لِلْمَرِيضِ وَالْمُسَافِرِ لِيَتَسَيَّرَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ لِيَتِمَّ كُنُوزًا مِنْ تَحْقِيقِ مَا يَتَرَجَّحُ فِي نَظَرِهِمْ مِنَ الْإِثْبَانِ بِوُجُودِ الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيرِهِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ وَبِإِغْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ "الْمُسَافِرُ إِذَا نَوَى فِي أَيَّامٍ رَمَضَانَ وَاجِبًا أَوْ يَفْعَلُ عَنْ وَاجِبٍ أُخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرْخُّصُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ بَدَنِهِ وَهُوَ الْإِفْطَارُ فَلَا يَثْبُتُ لَهُ ذَلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ إِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ أَوَّلَى وَمَثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسُّنَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُصْطَبِحًا فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُصْطَبِحًا اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ" جَعَلَ اسْتِرخَاةَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسَبِّدًا أَوْ مُتَّكِنًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُرِيزَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذَلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْإِغْمَاءِ وَالسُّكْرِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "تَوَضَّئِي وَصَلِّي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عِزِّي أَنْفَجَرَ جَعَلَ أَنْفَجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْقُضَاءِ وَالْحَجَامَةِ

ترجمہ: قیاس شرعی وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے اس معنی کی بنا پر کہ وہی معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے،

پھر اس معنی کا علت ہونا معلوم ہوگا کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے اور اجماع سے اور اجتہاد و استنباط سے، پس اس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے اس لئے کہ کثرت کے ساتھ آنے جانے کو علت بنایا ہے اجازت لینے میں جگہ کو ساقط کرنے کے لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ" کہ تم پر اور ان پر کوئی گناہ نہیں ان تین اوقات کے بعد، کیونکہ کثرت آتے جاتے ہو تمہارے بعض، بعض پر، پھر رسول اللہ ﷺ نے اس علت

کے حکم کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ختم کر دیا ہے چنانچہ حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے اس لئے کہ وہ تم پر گھوٹنے والیوں میں سے ہے، پس ہمارے علماء نے قیاس کیا ہے بلی پر ان تمام جانوروں کو جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے چوہا اور سانپ علت طواف کی وجہ سے،

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ ہے کہ شریعت نے بیان کر دیا کہ مریض اور مسافر پر افطار، ان پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے ہے، تاکہ وہ اس چیز کو ثابت کرنے پر قادر ہو جائیں جو ان کی نظروں میں رائج ہو کہ وقتی فرض کو بجالا نایا اس کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا، اور اسی آسانی کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ مسافر نے جب رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو دوسرا واجب روزہ ہی واقع ہوگا اس لئے کہ جب مسافر کے لئے رخصت ثابت ہوئی اس چیز کی جو اس کے بدنی مصالح کی طرف لوثی ہے اور وہ روزہ نہ رکھتا ہے تو اس کے لئے اس چیز کی رخصت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی جو اس کے لئے دینی مصالح کی طرف لوثی ہے اور وہ اپنے آپ کو واجب کی ذمہ داری سے نکالنا ہے،

اور اس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہو حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد میں ہے کہ ”اس شخص پر وضو واجب نہیں جو کھڑے کھڑے یا بیٹھے بیٹھے یا رکوع یا سجدے میں سو گیا وضو تو اس شخص پر واجب ہے جو رکوع پر لیٹے ہوئے سو گیا کیونکہ جب وہ رکوع پر سو گیا تو اس کے اعضاء ذلیل ہو گئے“ رسول اللہ ﷺ نے استرخاء مفاصل کو علت قرار دیا ہے لہذا اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا نیک لگا کر سونے کی طرف یا ایسی چیز پر تکیہ لگا کر سونے کی طرف کہ اگر وہ چیز اس سے ہٹا دی جائے تو وہ گر جائے، اور اسی طرح نقض وضو کا حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے بیہوشی اور نشہ کی طرف اور اسی طرح حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ”توضو کر اور نماز پڑھا اگرچہ خون چٹائی پر پھینکا رہے اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا“ حضور اقدس ﷺ نے خون کے بہہ جانے کو علت قرار دیا ہے اس لئے حکم اسی علت کی وجہ سے رگ کھلوانے اور پچھنے لگوانے کی طرف متعدی ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے قیاس شرعی کی تعریف اور اس کا رکن بیان فرمایا ہے کہ قیاس کا دار مدار علت پر ہوتا ہے پھر علت معلوم کرنے کے چار طریقے ہیں کبھی علت کتاب سے معلوم ہوتی ہے، کبھی سنت سے، کبھی اجماع سے اور کبھی اجتہاد و استنباط سے، پھر اس علت کی مثالیں بیان فرمائی ہیں جو کتاب اللہ اور سنت سے معلوم ہوتی ہیں۔

تشریح: قوله: القیاس الشرعی هو ترتب الحكم علی

قیاس شرعی کی تعریف: قیاس شرعی کی ایک تعریف پہلے ضروری ہے یہاں سے مصنف دوسری تعریف بیان فرما رہے ہیں، کہ قیاس شرعی اسے کہتے ہیں کہ وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے ایسے معنی کی بنا پر کہ وہ معنی منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہو، یعنی منصوص علیہ میں جو معنی حکم کی علت بنا ہے اسی معنی کی وجہ سے غیر منصوص علیہ میں حکم کا ثابت ہو جانا قیاس شرعی ہے جیسے شراب میں نشہ کا معنی حرام ہونے کے حکم کی

علت بنا ہے اسی نشی وجہ سے غیر خرمیں جو حرمت کا حکم ثابت ہوگا اس کو قیاس شرعی کہیں گے۔

قوله: ثُمَّ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَغْنَى عِلَّةً بِالْكِتَابِ الْعِ

علت معلوم کرنے کے طریقے

جو معنی حکم کی علت بنا ہے اس کو معلوم کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) کبھی علت کتاب اللہ سے معلوم کی جاتی ہے اس کو علت معلومہ من الکتاب کہتے ہیں، (۲) کبھی علت سنت سے معلوم کی جاتی ہے اس کو علت معلومہ من السنۃ کہتے ہیں، (۳) کبھی علت اجماع سے معلوم ہوتی ہے اس کو علت معلومہ من الایمان کہتے ہیں، (۴) کبھی علت اجتہاد و استنباط سے معلوم کی جاتی ہے اس کو علت معلومہ من الاجتہاد والاستنباط کہتے ہیں۔

قوله: فَمِمَّا ثَلَّ الْعِلَّةُ الْمَغْلُومَةُ بِالْكِتَابِ الْعِ

علت معلومہ من الکتاب کی مثالیں

یہاں سے مصنف اس علت کی دو مثالیں بیان فرما رہے ہیں جو علت کتاب اللہ سے معلوم اور ثابت ہوتی ہو۔

مثال اول: مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ سے جو علت معلوم ہوتی ہے اس کی مثال کثرت طواف ہے، قرآن پاک نے کام کاج

کرنے والے غاروں اور نرکوں سے تین اوقات (یعنی نماز فجر سے پہلے، دوپہر اور عشاء کی نماز کے بعد) کے علاوہ سے استیذان ساقط کرنے کی علت یہ بیان کی ہے "طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ" کہ بکثرت آتے جاتے ہیں تمہارے بعض بعض پر، یعنی استیذان ساقط کرنے کی علت کثرت سے آمد و رفت ہے، جو کتاب اللہ سے ثابت ہے ورنہ حرج اور تکلیف لازم آئے گی اسی حرج کو ساقط کرنے کے لئے شریعت نے اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے، پھر اسی علت کثرت طواف کی وجہ سے حضور اقدس ﷺ نے بلی کے جھوٹے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا، کہ کثرت طواف کی وجہ سے سورہہ و نجس قرار نہیں دیا، جیسے حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا "الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسٍ فَانْهَازُوا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ" جب بلی کی کھروں میں زیادہ آمد و رفت رہتی ہے اور گھروں کی چیزوں کو اس سے بچانا مشکل ہوتا ہے لہذا علت طواف کی وجہ سے دفع حرج کی خاطر حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک نہ ہوگا۔

پھر ہمارے فقہاء نے اسی علت طواف کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کو بلی پر قیاس کیا ہے جیسے چوہا، سانپ وغیرہ چنانچہ فرمایا ہے کہ ان کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہوگا اگر ان کے جھوٹے کو بھی ناپاک قرار دیا جائے تو اس میں بھی حرج اور تکلیف لازم آتی ہے اس لئے اس حرج اور تکلیف کی وجہ سے فقہاء نے ان کے جھوٹے کی نجاست کے حکم کو ختم قرار دیا ہے۔

مثال ثانی: کتاب اللہ سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کو روزہ افطار کرنے کی اجازت دی ہے اس کی علت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتے ہیں تنگی کرنا نہیں چاہتے، کہ مریض اور مسافر کے لئے افطار کی علت یسر ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہے، اگر مصالح بدنی کا خیال کرتے ہوئے روزہ نہ رکھیں تو بھی جائز ہے یا فریضہ وقت کو ادا کرنا بہتر سمجھیں تو روزہ رکھ لیں تب بھی جائز ہے لہذا مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ روزہ رکھے یا افطار کرے اور بعد میں قضاء کرے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض اور مسافر رمضان کے روزے میں واجب آخر یعنی قضاء یا نذر کے روزے کی نیت کر لے تو واجب آخر ادا ہو جائے گا، کیونکہ روزہ نہ رکھنے میں بدنی فائدہ ہے کہ کھانے، پینے سے بدن میں قوت آجائے گی اور سفر کرنے میں سہولت ہوگی اور واجب آخر کا روزہ رکھنے میں دینی فائدہ ہے کہ وہ ایک واجب کی ذمہ داری سے فارغ ہو جائے گا اور آخرت کے گناہ سے بچ جائے گا،

جب مسافر کے لئے بدنی فائدہ کی وجہ سے افطار کی رخصت ثابت ہے تو دینی فائدے کے لئے دوسرے واجب کا روزہ رکھنے کی اجازت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی کیونکہ دینی فائدہ دنیوی فائدہ سے مقدم ہوتا ہے۔

قولہ: وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسَّنَةِ الْخ

علت معلومہ بالسنتہ کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ سنت سے معلوم ہونے والی علت کی دو مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

مثال اول: کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهُ“ اس حدیث پاک میں استرخاء مفصل کو نقض وضو کی علت قرار دیا ہے یہ علت معلومہ من السنۃ ہے لہذا جن صورتوں میں یہ علت پائی جائے گی وضو ٹوٹ جائے گا لہذا اگر کوئی شخص ٹیک لگا کر سو جائے یا کسی چیز پر تکیہ لگا کر اس طرح سو جائے کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو وہ گر پڑے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ استرخاء مفصل پایا جاتا ہے اس لئے وضو ٹوٹ جائے گا،

اسی طرح اگر کوئی شخص بیہوش ہو گیا یا نشہ میں مبتلا ہو گیا تو استرخاء مفصل کی علت کے پائے جانے کی وجہ سے ان کا بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

مثال ثانی: سنت سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال یہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے حضرت فاطمہ بنت ابی حمیشؓ سے فرمایا تھا

”تَوْصِنْتِي وَصَلْتِي وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْخَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عِزِّي أَنْفَجَرَ“ ”تو وضو کر اور نماز پڑھا اگر چہ خون چٹائی پر ٹپکتا رہے اس لئے کہ یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا“ اس حدیث پاک میں خون کے بہنے کو وضو کے ٹوٹنے کی علت قرار دیا ہے، لہذا اسی علت کی بنا پر وجوب وضو کا حکم فصد یعنی رگ کھلوانے اور پیچھے لگوانے کی طرف متعدی ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی خون بہتا ہے لہذا ان کا بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا قُلْنَا الصَّغِيرَةَ لَوْلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ فَيَنْبُتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرَةِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوغُ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٍ لِرُؤَالِ وَلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهِذِهِ الْعِلَّةِ وَانْفِجَارِ الدَّمِ عِلَّةً لَانْتِقَاضِ لِلطَّهَارَةِ فِي حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى غَيْرِهَا لَوْجُودِ الْعِلَّةِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ الْقِيَاسُ عَلَى تَوْعِينِ أَحَدَهُمَا أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمَعْدَى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ مِنْ جِنْسِهِ مِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوعِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصَّغِيرَ عِلَّةً لَوْلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَنْبُتُ وَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ فِيهَا وَبِهِ يَنْبُتُ الْحُكْمُ فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيرَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطَّوَافُ عِلَّةً سَقُوطِ نَجَاسَةِ السُّورِ فِي سُورِ الْهَرَّةِ فَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى سُورِ سِوَاكِينَ النَّبِيِّاتِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَبُلُوغِ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٍ زَوَالِ وَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فَيُزُولُ الْوَلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةً سَقُوطِ خُرْجِ الْإِسْتِئْذَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ خُرْجُ نَجَاسَةِ السُّورِ بِهِذِهِ الْعِلَّةِ فَإِنَّ هَذَا الْخُرْجَ مِنْ جِنْسِ ذَلِكَ الْخُرْجِ لِأَمِنْ تَوْعِينِهِ وَكَذَلِكَ الصَّغِيرَ عِلَّةً وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْآبِ فِي الْمَالِ فَيَنْبُتُ وَلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَإِنْ بُلُوغُ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٍ زَوَالِ وَلَايَةِ الْآبِ فِي الْمَالِ فَيُزُولُ وَلَايَتُهُ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهِذِهِ الْعِلَّةِ ثُمَّ لَا يُدْ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَحْنِيسِ الْعِلَّةِ بِأَنْ نَقُولَ إِنَّمَا يَنْبُتُ وَلَايَةُ الْآبِ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَأَثْبَتَ الشَّرْعُ وَلَايَةَ الْآبِ كَيْلَا يَعْطَلُ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِوَلَايَةِ الْآبِ عَلَيْهَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ

ترجمہ: اور اس علت کی مثال جو اجماع سے ثابت ہوئی ہے اس قول میں جو ہم نے کہا کہ باپ کی ولایت کے لئے صغیر علت ہے صغیر کے حق میں، پس علت کے پائے جانے کی وجہ سے صغیرہ کے حق میں باپ کی ولایت کا حکم ثابت ہوگا، اور بلوغ مع العقل علت ہے باپ کی ولایت کے زائل ہونے کے لئے بالغ لڑکے کے حق میں تو زوال ولایت کا حکم اسی علت کی وجہ سے بالغ لڑکی کی طرف متعدی ہوگا، اور خون کا بہنا وضو ٹوٹنے کی علت ہے مستحاضہ کے حق میں، پس مستحاضہ کے علاوہ کی طرف حکم متعدی ہوگا اسی علت کے پائے جانے کی

وجہ سے، پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ قیاس دو قسم پر ہے، ان میں سے ایک یہ کہ جس حکم کو متعدد کیا گیا ہے اس حکم کی نوع میں سے ہو جو اصل میں ثابت ہے، اور دوم یہ ہے کہ وہ حکم اس کی جنس میں سے ہو، نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا کہ صغر علت ہے ولایت انکاح کی لڑکے کے حق میں لہذا لڑکی کے حق میں بھی ولایت انکاح ثابت ہوگی کیونکہ لڑکی میں بھی یہ علت موجود ہے، اسی صغر کی علت کی وجہ سے ولایت انکاح کا حکم ثبوت صغیرہ میں ثابت ہوگا،

اور اسی طرح ہم نے کہا ہے کہ چکر لگانا بلی کے جھوٹے میں اس جھوٹے کی نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے لہذا یہ حکم وجود علت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کی طرف متعدی ہوگا، اور لڑکے کا عاقل بالغ ہونا ولایت انکاح کے زوال کی علت ہے پس ولایت انکاح زائل ہو جائے گا لڑکی سے اسی علت کی وجہ سے،

اور اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ کثرت طواف حرج استیذان کے ساقط ہونے کی علت ہے ان مملوکوں کے حق میں جن کے ہمارے دائیں ہاتھ مالک ہیں پس اس علت کی وجہ سے سوار کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا پس بیشک یہ حرج اس حرج کی جنس میں سے ہے نہ کہ اس کی نوع میں سے، اور ایسے ہی صغر باپ کے لئے لڑکی کے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی جان میں ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے ساقط ہونے کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایت اب زائل ہوگی اس کی جان کے حق میں،

پھر قیاس کی اس نوع میں تجنیس علت ضروری ہے اس طرح کہ ہم کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کی ولایت ثابت ہوگی اس لئے کہ صغیرہ خود مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے پس شریعت نے باپ کی ولایت کو ثابت کیا ہے تاکہ اس کے وہ مصالح بے کار نہ ہو جائیں جو اس کے مال کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے کہ اس کے نفس پر ولایت اب کا قائل ہونا واجب ہوگا اور اسی مثال پر تجنیس علت کی دوسری مثالیں ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے علت معلومہ من الجماع کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں اور ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں پھر قیاس کی اس نوع میں کہ جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے اس میں علت کے جنس یعنی عام ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔

تشریح: قوله: ومثال العلة المغلوطة بالاجتماع الخ

علت معلومہ بالا جماع کی مثالیں

یہاں سے مصنف اجماع سے ثابت ہونے والی علت کی تین مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

مثال اول: باپ کو اپنے نابالغ بیٹے پر کلاچ کی ولایت اجبار حاصل ہے اور اس کی علت بالا جماع صفر ہے، یہ علت معلومہ من الاجماع ہے، تو صفر کی اسی علت کی وجہ سے کہا جائے گا باپ کو نابالغ بیٹے پر بھی ولایت اجبار حاصل ہوگی۔

مثال ثانی: اسی طرح لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا باپ کی ولایت اجبار کے زائل ہونے کی علت ہے اور بالا جماع علت بلوغ من العقل ہے اسی علت کی بنا پر باپ کی ولایت اجبار ختم ہو جائے گی جب لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہو جائے گی۔

مثال ثالث: اسی طرح مستحاضہ عورت کے حق میں وضو نہ کرنے کی علت بالا جماع خون کا جاری ہونا ہے، تو اسی علت کی وجہ سے وضو نہ کرنے کا حکم متعدی ہوگا مستحاضہ کے علاوہ دائمی تکبیر کے مریض اور سلسل بول کے مریض کی طرف۔

قوله: ذُمْ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ الْقِيَاسُ عَلَى نَوْعَيْنِ الْح

اقسام قیاس

یہاں سے مصنف حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں۔

قیاس کی قسم اول: قسم اول یہ ہے کہ جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی نوع ایک ہو، یعنی فرع کا حکم بعینہ وہی حکم ہو جو اصل کا حکم ہے لیکن محل دونوں کا الگ الگ ہو۔

قیاس کی قسم ثانی: قسم ثانی یہ ہے کہ وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہے اور وہ حکم جو اصل میں ثابت ہے دونوں کی جنس ایک ہو لیکن نوع مختلف ہو۔

قوله: وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوعِ مَا قُلْنَا أَنَّ الصَّغَرَ الْح

قسم اول اتحاد فی النوع کی مثالیں

یہاں سے مصنف قیاس کی قسم اول اتحاد فی النوع کی تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں، اتحاد فی النوع کا مطلب ہے کہ فرع کا حکم بعینہ اصل کا حکم ہو لیکن محل کے لحاظ سے تغایر ہو۔

مثال اول: باپ کو نابالغ بیٹے پر ولایت انکاح حاصل ہے علت صغر کی وجہ سے، لہذا اسی علت کی بنا پر باپ کو نابالغ بیٹی پر بھی ولایت انکاح حاصل ہوگی اور علت صغر کی وجہ سے شیبہ صغیرہ پر بھی باپ کو ولایت انکاح حاصل ہوگی، تو یہاں فرع صغیرہ کی طرف جو ولایت اجبار کا حکم متعدی کیا گیا ہے یہی حکم اصل صغیرہ کا بھی ہے اب یہاں جو اصل کا حکم ہے وہی حکم فرع کا ہے کہ دونوں کی ایک نوع ہے لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے لڑکا اور لڑکی ہونے کی وجہ سے۔

مثال ثانی: کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کی نجاست ساقط ہے اسی علت کی وجہ سے سوز سواکن البیوت جانوروں کی طرف سقوط نجاست کا حکم بھی متعدی ہوگا اور اصل یعنی سوزرہ میں سقوط نجاست کا جو حکم ثابت ہے نجاست کا یہی حکم فرع سواکن البیوت جانوروں کے جھوٹے میں بھی ہے، دونوں کی نوع ایک ہے یعنی حرج کی وجہ سے نجاست کا ساقط ہونا، لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے اصل کا محل ہزرہ ہے اور فرع کا محل سواکن البیوت ہے۔

مثال ثالث: صغیرہ کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا ولایت انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے اور صغیرہ کا عقل کے ساتھ بالغ ہونے کی اسی علت کی وجہ سے ولایت انکاح کے زائل ہونے کا حکم ثابت ہو جائے گا، اب اصل میں ولایت کا زائل ہونا اور فرع میں ولایت کا زائل ہونا دونوں کی ایک ہی نوع ہے ولایت کا زائل ہونا، لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہے اصل میں محل صغیرہ اور فرع میں محل صغیرہ ہے۔

قوله: وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَافِ الْخ

قسم ثانی اتحاد فی الجنس کی مثالیں

یہاں سے مصنف قیاس کی قسم ثانی، اتحاد فی الجنس کی تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں اتحاد فی الجنس کا مطلب یہ ہے کہ مقیس اور مقیس علیہ جنس میں متحد ہوں لیکن دونوں نوع میں مختلف ہوں۔

مثال اول: حرج کی وجہ سے سقوط استیذان کی علت کثرت طواف یعنی بار بار آمد و رفت ہے اس علت کی وجہ سے غلاموں اور باندیوں سے شریعت نے اجازت لینے کا حکم ساقط کر دیا ہے، اس کثرت طواف کی علت کی وجہ سے سوزرہ اور سوز سواکن البیوت فرع سے بھی شریعت نے حرج کی وجہ سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا ہے اب ہرہ اور سواکن البیوت کے سوز کی نجاست کا حرج، حرج استیذان کا ہم جنس ہے کہ دونوں کی جنس نفس حرج ہے، لیکن دونوں کی نوع مختلف ہے ہزرہ کی نوع حرج نجاست ہے اور غلاموں اور باندیوں کی نوع حرج استیذان ہے۔

مثال ثانی: باپ کو صغیرہ پر ولایت مال حاصل ہے علت صغر کی وجہ سے، اسی صغر کی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس اور جان میں یعنی

ولایت انکاح حاصل ہوگی باپ کے لئے، اب یہاں دونوں ولایتوں کی جنس ایک ہے یعنی ولایت میں مقیم اور مقیم علیہ دونوں شریک ہیں، لیکن دونوں کی نوع مختلف ہے کہ مقیم علیہ میں نوع ولایت مال ہے اور مقیم میں نوع ولایت نکاح ہے۔

مثال ثالث: لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا اس کے مال میں ولایت اب کے زائل ہونے کی علت ہے اور اسی علت بلوغ عن العقل کی وجہ سے بالغ لڑکی سے بھی باپ کی ولایت انکاح زائل ہو جاتی ہے، یہاں بھی مقیم اور مقیم علیہ متحد التجنس ہیں کہ ولایت کے زائل ہونے میں اصل اور فرع دونوں شریک ہیں لیکن دونوں کی نوع الگ الگ ہے، کہ اصل میں نوع ولایت مال ہے اور فرع میں نوع ولایت نفس ہے۔

قوله: ثُمَّ لَا بُدَّ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنْ تَجْنِيسِ الْعِلَّةِ الْخ

اس نوع میں تجنیس علت کا ضروری ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کی اس نوع میں جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد ہوتا ہے اس میں تجنیس علت ضروری ہے یعنی علت کا جنس ہونا ضروری ہے، جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ علت اس قدر عام ہو کہ وہ اصل اور فرع دونوں کو شامل ہو، اگر علت عام نہ ہو بلکہ وہ علت اصل میں تو پائی جائے لیکن فرع میں نہ پائی جائے تو تجنیس علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ قیاس بھی صحیح نہ ہوگا،

جیسے صغیرہ اپنے مال میں خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے شریعت نے اس کے مال میں باپ کو تصرف کرنے کی ولایت اور اختیار دیا ہے تاکہ اس کے مال کے ساتھ جو مصلحتیں اور فوائد وابستہ ہیں وہ ضائع نہ ہوں پھر ہم نے دیکھا کہ صغیرہ اپنے نفس میں بھی خود تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے اس کے نفس میں باپ کے لئے ولایت ثابت ہوگی تاکہ اس کے نفس کے ساتھ جو مصلحتیں اور فوائد وابستہ ہیں وہ بھی ضائع نہ ہوں، تو یہاں پر بجز عن التصرف جو ولایت کی علت ہے وہ عام ہے جو مال اور نفس دونوں کو شامل ہے اسی بنا پر ہم نے صغیرہ کے نفس پر بھی ولایت اب ثابت کر دی ہے جیسے مال پر ولایت اب ثابت ہے،

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ اس کی اور بھی مثالیں ہیں کہ جہاں پر اصل اور فرع کا حکم تو جنس میں متحد ہو وہاں احناف کے نزدیک تجنیس علت یعنی علت کا عام ہونا ضروری ہے جو اصل اور فرع دونوں میں موجود ہے۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَنْطَلِقَ بِالْفَرْقِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّخَذَ فِي الْعِلَّةِ وَجِبَ إِتِّخَاذُهُمَا فِي الْحُكْمِ إِنْ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فَسَادُهُ بِمَانِعَةٍ التَّجْنِيسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِ وَهُوَ بَيَانُ أَنَّ تَأْثِيرَ الصَّغِيرِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَأْثِيرِهِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِخَالٍ يُؤْجِبُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَضَاهُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَدْ افْتَرَزَ بِهِ الْحُكْمُ فِي

موضع الإجماع یضاف الخُکم الیه للمناسبة لا لشهادة الشرع بکونه علّة ونظیره اذا رأینا شخصا أعطی فقیزا دزھما غلب علی الظنّ انّ الإعطاء لدفع حاجة الفقیر وتخصیل مصالح الثواب اذا عُرِف هذا فنقول اذا رأینا وصفاً مناسباً للخُکم وقد افترق به الخُکم فی موضع الإجماع یغلب الظنّ بإضافة الخُکم الی ذلک الوصف وغلبة الظنّ فی الشرع تُوجب العمل عند انعدام مافوقها من الدلیل بمنزلة المسافر اذا غلب علی ظنه انّ یقرّبه ماء لم یجزل له التیمم وعلی هذا مسائل التخری وخُکم هذا القیاس ان ینبطل بالفرق المنا سب لآن عنده یوجد مُناسب سواہ فی صُورة الخُکم فلا ینقضي الظنّ بإضافة الخُکم الیه فلا یثبت الخُکم به لآنه کان بناءً علی غلبة الظنّ وقد یبطل ذلک بالفرق وعلی هذا کان العمل بالنوع الأول بمنزلة الخُکم بالشهادة بعد تزکیة الشاهد وتعدیلہ والنوع الثانی بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزکیة والنوع الثالث بمنزلة شهادة المستغور

ترجمہ: اور قیاس اول کا حکم یہ ہے کہ وہ فرق کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہو گیا تو حکم

میں بھی ان کا اتحاد واجب ہوگا اگر اصل اور فرع اس علت کے علاوہ دونوں جدا جدا ہیں،

اور قیاس ثانی کا حکم اس کا فاسد ہونا علت جنہیں اور فرق خاص کے ممنوع ہونے سے اور فرق خاص اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مال کے

اندرو لایت تصرف میں صفر کی تاثیر، نفس کے اندرو لایت تصرف میں صفر کی تاثیر سے بڑھ کر ہے،

اور قسم ثالث کا بیان یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کی وجہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو ظاہر ہے، اس قیاس کی تحقیق یہ ہے

جب ہم پائیں ایسے وصف کو جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو ثبوت حکم کو واجب کرتا ہو اور اس کی طرف نظر کرتے ہوئے اس حکم کا تقاضا بھی کرتا ہو،

اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو تو حکم اس وصف کی طرف مناسبت کی وجہ سے منسوب ہوگا نہ اس لئے کہ شریعت نے

اس وصف کی علت ہونے کی شہادت دی ہے، اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیہ کو ایک درہم دیا ہے تو ظن غالب

یہ ہوگا کہ فقیہ کو درہم دینا فقیر کی حاجت پورا کرنے کے لئے ہے اور ثواب کے فوائد حاصل کرنے کے لئے ہے، جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے

ہیں کہ جب ہم نے ایسے وصف کو دیکھا جو حکم کے مناسب ہو اور اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہو چکا ہو تو ظن غالب ہوگا اس

وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا اور ظن غالب شریعت میں اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جیسے مسافر کو یہ ظن

غالب ہو کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا اور اسی اصل پر تخری کے مسائل مبنی ہیں، اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ

فرق مناسب سے باطل ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب موجود ہے جو اس وصف مناسب کے علاوہ ہے لہذا

مناسب اولیٰ کی طرف حکم کے منسوب کرنے کے سلسلہ میں ظن غالب باقی نہیں رہے گا پس اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ حکم

غلبہ ظن کی بنا پر تھا اور غلبہ ظن فرق کی وجہ سے باطل ہو گیا،

اور اسی بنا پر نوع اول پر عمل کرنا ایسا ہوگا جیسا کہ گواہ کے تزکیہ اور تعدیل کے بعد شہادت پر حکم لگانا، اور نوع ثانی پر عمل کرنا ایسا ہے جس طرح گواہ کے تزکیہ سے پہلے گواہ کی گواہی ہو ان کی عدالت کے ظاہر ہونے کے وقت، اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحال گواہ کی گواہی کی طرح ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس کا حکم بیان فرمایا ہے پھر علت معلومہ من الاجتهاد والا تسنباط اور اس کی مثالوں کو بیان کیا ہے پھر علت کی قسم ثالث کے قیاس کا حکم اور قیاس کی اقسام ثلاثہ کے قیاس پر عمل کرنے کا مرتبہ اور درجہ بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَنْطَلِ بِالْفَرْقِ الْعِ

قیاس کی قسم اول متحد فی النوع کا حکم

یہاں سے مصنف قیاس کی قسم اول متحد فی النوع کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ یہ قیاس اتنا قوی ہوتا ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان سے باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل اور فرع جب علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی ان کا متحد ہونا ضروری ہوگا اگر کوئی ان دونوں کے درمیان فرق ظاہر کرتا ہے تو اس سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا کیونکہ اصل اور فرع میں تمام اوصاف میں اتحاد ضروری نہیں بلکہ بعض اوصاف میں اتحاد ضروری ہے اور یہاں علت میں اتحاد پایا جاتا ہے، جیسے باپ کو علت صغریٰ کی وجہ سے صغیر اور صغیرہ پر ولایت انکاح حاصل ہے اگر کوئی کہے کہ ان میں مذکر اور مؤنث ہونے کا فرق ہے تو یہ قیاس باطل نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں اشتراک علت پایا جاتا ہے۔

قوله: وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فساد

قیاس کی قسم ثانی متحد فی الجنس کا حکم

یہاں سے مصنف قیاس کی قسم ثانی متحد فی الجنس کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص تجنیس علت کا انکار کر دے تجنیس علت کے انکار کا مطلب یہ ہے ایک حکم کی جو علت ہے وہی علت دوسرے حکم کی نہیں ہے اور اصل اور فرع کے درمیان مخصوص فرق بیان کر دے تو یہ قیاس فاسد ہو جائے گا جیسے صغیر کے مال میں باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے تو صغیر کے نفس میں بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوگی، اگر کوئی ان کے درمیان مخصوص فرق بیان کر دے کہ مال میں جو باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے اس میں صغیر کی تاثیر زیادہ ہے اس تاثیر سے جو تصرف فی النفس میں ہے، اس لئے کہ صغیر کو مالی ضرورتیں بہت پیش آتی ہیں کبھی کھانے، پینے کی ضرورت، کبھی کپڑوں اور جوتوں کی ضرورت، اور کبھی

استعمال کی دوسری چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے اور صغیر خود مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہے اس لئے شریعت نے اس کے باپ کے لئے تصرف فی المال کی ولایت ثابت کی ہے، لیکن صغریٰ اس طرح کی تاثیر اس کے نفس میں نہیں ہے کیونکہ نابالغ میں ثبوت نہیں ہوتی جس کو پورا کرنے کے لئے اس کو نکاح کی ضرورت ہو اس لئے نکاح کے سلسلہ میں اس کو ولی بنانے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے گی لہذا مال میں باپ کی ولایت تصرف میں صغیر کو زیادہ دخل ہے نسبت نفس میں ولایت کے تصرف کے، اس لئے تصرف فی النفس کی ولایت کو تصرف فی المال کی ولایت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا چنانچہ اس فرق کے بعد یہ قیاس فاسد ہو جائے گا۔

قوله: وَبَيَّنَّا الْقِسْمَ الثَّانِي وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةِ الْح

قیاس کی قسم ثالث معلومہ بالا اجتہاد والاستنباط

یہاں سے مصنف قیاس کی قسم ثالث کو بیان فرما رہے ہیں کہ جو علت اجتہاد و استنباط کے ذریعے حاصل ہو، مصنف نے اس کو تیسری قسم قرار دیا ہے حالانکہ حقیقت کے اعتبار سے یہ چوتھی قسم ہے کیونکہ فصل کے شروع میں کہا تھا کہ وہ علت یا تو کتاب اللہ سے ہوگی یا سنت سے یا اجماع سے یا مجتہد کے اجتہاد اور استنباط سے معلوم ہوگی، اس اعتبار سے یہ چوتھی قسم بنتی ہے، لیکن مصنف نے اس کو شاید تیسری قسم اس لئے بنایا ہے کہ جو علت کتاب اللہ اور سنت سے معلوم ہو اس کو ایک علت قرار دیا ہو کہ وہ علت نص سے معلوم ہو نص چاہے کتاب اللہ ہو یا سنت رسول اللہ ﷺ ہو، اس اعتبار سے یہ دونوں پہلی قسم شمار ہوں گی اور دوسری قسم وہ علت جو اجماع سے ثابت ہو اور تیسری قسم وہ علت ہے جو اجتہاد اور استنباط سے معلوم ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعے معلوم اور ثابت ہو جو علت مجتہد کے اجتہاد اور رائے سے معلوم ہو اس کا بیان ظاہر ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم کسی نص میں ایسا وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف ثبوت حکم کو ثابت کرتا ہے ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ وصف اس حکم کا تقاضا کرتا ہو اور اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مناسبت کی وجہ سے یہ وصف حکم کے مناسب ہوگا اور یہی وصف حکم کی علت ہوگا اگرچہ شریعت نے اس وصف کی علت ہونے کی شہادت نہ دی ہو،

یعنی اجتہاد اور استنباط سے علت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں حکم بیان کیا گیا ہے اس کے اوصاف میں غور کریں جو وصف حکم سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو اور اس کا تقاضا بھی کرتا ہو تو اس وصف کو اس حکم کی علت قرار دیں اگرچہ شہادت شرعی موجود نہ ہو اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی شخص نے کسی فقیر کو ایک درہم دیا اور اس کی علت بیان نہیں کی تو غالب گمان یہی ہے کہ اس شخص نے اس فقیر کو ایک درہم اس کی حاجت کے دور کرنے کے لئے دیا ہوگا اور آخرت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے دیا ہوگا اور فقیر کا محتاج ہونا اعطاء درہم کی علت ہے اور غالب گمان پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے،

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ جب ہم نے ایک ایسا وصف دیکھا جو حکم کے مناسب ہے اور موضع

اجماع میں ایک جگہ حکم اس وصف کے ساتھ مقترن بھی ہو چکا ہے تو ظن غالب یہ ہوگا کہ یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور ظن غالب پر شریعت میں عمل کرنا ضروری ہے، لیکن ظن غالب شریعت میں موجب عمل اس وقت ہوگا جب اس سے اوپر کی دلیل کتاب اللہ، سنت اور اجماع موجود نہ ہو جیسے مسافر سفر میں ہو اور اس کا ظن غالب یہ ہو کہ اس کے قریب ایک میل کی حدود کے اندر اندر پانی موجود ہے تو اس کے لئے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی اور ظن غالب پر تحریر کے مسائل کا اعتبار ہوگا جیسے کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور قبلہ کی سمت بتانے والا کوئی شخص بھی موجود نہیں مگر اس کا ظن غالب یہ ہے قبلہ اس طرف ہے تو تحریر سے جس طرف سمت قبلہ کا ظن غالب ہو جائے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

قوله: وَحُكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنْ يَنْطَلِقَ بِالْفَرْقِ الْمُنَا سَبِ الْع

جس قیاس کی علت مجتہد کی رائے سے ثابت ہو اس قیاس کا حکم

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ وہ قیاس جس کی علت مجتہد کی رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ فرق مناسب سے باطل ہو جاتا ہے، اور فرق مناسب کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد نے اپنے اجتہاد سے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض یہ ثابت کر دے کہ قیاس کرنے والے نے جس وصف کو اس حکم کی علت قرار دیا ہے یہ حکم سے زیادہ مناسبت نہیں رکھتا بلکہ دوسرا وصف اس حکم کی علت بننے کی زیادہ مناسبت رکھتا ہے اور دوسرا وصف اس حکم کی علت ہے تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور پہلے وصف کے ذریعے حکم کا جو ظن غالب حاصل ہوا تھا وہ بھی باقی نہیں رہے گا جب فرق بیان کرنے سے ظن غالب باقی نہیں رہا تو ظن غالب پر جو حکم مبنی تھا وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنُّوعِ الْأَوَّلِ الْع

قیاس کی اقسام ثلاثہ کے مراتب

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس کی اقسام ثلاثہ کی علت میں فرق کی بنا پر قیاس پر عمل کرنے کے مرتبے اور درجے میں بھی فرق ہوگا چنانچہ قیاس کی پہلی قسم جس کی علت کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ سے ثابت ہو تو یہ اعلیٰ مرتبہ کا قیاس ہے اور اس پر عمل کرنا ایسا ہی ہے جیسے گواہوں کی تعدیل اور تزکیہ کے بعد فیصلہ کیا جائے اور جیسے قاضی کا یہ فیصلہ باطل نہیں ہو سکتا ایسے ہی قیاس کی یہ قسم بھی باطل نہیں ہو سکتی، اور قیاس کی دوسری قسم جس کی علت اجماع سے ثابت ہو اس پر عمل کرنا ایسے ہی ہے جیسے گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کرنے کی طرح ہے جن کی عدالت قاضی کے ہاں ظاہر ہو لیکن قاضی نے گواہوں کی تزکیہ اور تعدیل نہ کروائی ہو اور تزکیہ اور تعدیل سے پہلے ہی گواہوں کی گواہی پر بدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا ہو جس طرح قاضی کے اس فیصلے پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی اس دوسری قسم پر بھی عمل کرنا واجب ہے مگر یہ پہلی قسم سے کم مرتبہ کی ہے اور قیاس کی تیسری قسم جس کی علت رائے اور اجتہاد سے ثابت ہو اس پر عمل ایسا ہی ہے جیسا کہ قاضی نے مستور الحال گواہوں کی گواہی پر فیصلہ دے دیا ہو جن کی عدالت اور فسق کا حال قاضی کو معلوم نہ تھا تو اس تیسری قسم پر عمل کرنا واجب ہے اور یہ پہلی دو اقسام سے کم مرتبہ

قیاس ہے، لیکن اگر گواہوں کا فسخ ظاہر ہو گیا تو قاضی کا یہ فیصلہ ان کی گواہی کے قاسد ہونے کی وجہ سے قاسد ہو جائے گا اسی طرح اگر یہ معلوم ہو جائے کہ مجتہد نے جس وصف کو علت قرار دیا تھا وہ وصف علت نہیں بلکہ کوئی دوسرا وصف حکم کی علت ہے تو یہ قیاس بھی واجب العمل نہیں رہے گا۔

فَصْلُ الْأَسْوَلةِ الْمُتَوَجِّهَةِ عَلَى الْقِيَاسِ فَمَانِيَةُ الْمُفَانَعَةِ وَالْقَوْلُ بِمَوْجِبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ
وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفَرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ أَمَّا الْمُفَانَعَةُ فَتَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مَنَعَ الْوَضْعِ وَالثَّانِي مَنَعَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفَطْرِ وَجِبَتْ بِالْفَطْرِ فَلَا يَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لِقَلَّةِ الْفَطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَهَا بِالْفَطْرِ بَلْ عِنْدَنَا جِبَتْ بِرَأْسِ يَمُونَةَ وَيُلَى عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ قَدَرُ الزُّكُوةِ وَاجِبٌ فِي الزِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهِلَاكِ الْخَصَابِ كَالَّذِينَ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ بَأَنَّ قَدَرُ الزُّكُوةِ وَاجِبٌ فِي الزِّمَّةِ بَلْ أَذَانُهُ وَاجِبٌ وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ أَذَانُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالَّذِينَ يَغْدُ الْمُطَالِيَّةُ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْآدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُورَةِ الَّذِينَ بَلْ حَرَّمَ الْمَنَعُ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهَذَا مِنْ قَبِيلِ مَنَعَ الْحُكْمِ وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْنُوعُ زَكْرٌ فِي بَابِ الْوَضْعِ فَلْيُسْرُ تَطْلِيغُهُ كَالْغَسَلِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّطْلِيغَ مَسْنُونٌ فِي الْغَسَلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِي مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوضِ كإِطَالَةُ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالََةَ فِي بَابِ الْغَسَلِ لَا يَتَخَصَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لَا اسْتِيعَابِ الْفِعْلِ كُلِّ الْمَحَلِّ وَمِثْلُهُ نَقُولُ فِي بَابِ الْمَسْنُوعِ بَأَنَّ الْإِطَالََةَ مَسْنُونٌ بِطَرِيقِ الْإِسْتِيعَابِ وَكَذَلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطًا كَالنَّقُودِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِي بَابِ النَّقُودِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِينُهَا كَيْلًا يَكُونُ بَيْعُ التَّسْنِينَةِ بِالتَّسْنِينَةِ غَيْرَ أَنَّ النَّقُودَ لَا تَتَعَيَّنُ إِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا

ترجمہ: وہ اعتراضات جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں، (۱) ممانعت (۲) قول بموجب علت (۳) قلب (۴) عکس (۵) فساد وضع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ، بہر حال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک وصف کا انکار کرنا ہے اور دوسری قسم، حکم کا انکار کرنا ہے، اس کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ الفطر، فطر کی وجہ سے واجب الاداء ہوتا ہے لہذا عید الفطر کی رات میں اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوگا، ہم کہیں گے کہ ہم اس کا وجوب فطر کی وجہ سے تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقۃ فطر واجب ہوتا ایسے راس کی وجہ جس کی وہ موت یعنی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس کا وہ ولی ہے، اور اسی طرح جب کہا جائے زکوٰۃ کی مقدار ذمہ میں واجب ہے پس ہلاک نصاب سے مقدار زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دین،

ہم کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے، اور اگر کوئی کہے واجب مقدار زکوٰۃ کو ادا کرنا ہے پس ہلاک نصاب سے وجوب ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دین ساقط نہیں ہوتا، ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ادا کرنا واجب ہے دین کی صورت میں بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ تخلیک کے ذریعہ سے دین کی ذمہ داری سے نکلے

اور یہ منع حکم کی قبیل سے ہے،

اور اسی طرح جب کہا کہ مسح کرنا باب وضو میں رکن ہے تو اس کو تین بار کرنا مسنون ہونا چاہئے جیسا کہ اعضاء کو دھونا، تو ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ تین بار دھونا مسنون ہے اعضاء کے غسل میں بلکہ محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا مسنون ہے مقدار فرض پر زیادتی کرنے کے لئے جیسا کہ قیام اور قرأت کو لمبا کرنا مسنون ہے باب صلوٰۃ میں، مگر باب غسل میں فعل کو لمبا کرنا متصور نہیں ہوگا مگر تکرار سے اس لئے کہ فعل غسل پورے محل کو گھیرے ہوئے ہے، اور اسی کی مثل ہم باب مسح میں کہیں گے کہ فعل مسح کو لمبا کرنا مسنون ہے استیعاب کے طور پر،

اور اسی طرح کہا جاتا ہے بیع الطعام بالطعام میں دونوں طرف سے قبضہ کرنا شرط ہے جیسا کہ نقد میں، تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں طرف سے قبضہ کرنا باب نقد میں شرط ہے بلکہ شرط ان نقد کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کا ادھار کے بدلہ میں پہچانہ ہو جائے لیکن نقد ہمارے ہاں بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات کو نقل کیا ہے پھر پہلے اعتراض ممانعت، اور ممانعت کی دو قسمیں بیان کی ہیں اور ان کی مثالیں دی ہیں۔

تشریح: قولہ: الْأَسْئَلَةُ الْمُنَوَّجَةُ عَلَى الْقِيَاسِ فَمَانِعَةُ الْحُجَّتِ

قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات ثمانیہ

مصنف حجیت قیاس، شرائط قیاس اور رکن قیاس بیان فرمانے کے بعد اس فصل میں قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات کو بیان فرما رہے ہیں، ان اعتراضات کا تعلق چونکہ ہم مناظرہ سے ہے اس لئے بعض اصولیین ان اعتراضات کو علم مناظرہ میں بیان فرماتے ہیں، وہ آٹھ اعتراضات یہ ہیں۔ (۱) ممانعت (۲) قول بموجب العلة (۳) قلب (۴) کس (۵) فساد منفع (۶) فرق (۷) نقض (۸) معارضہ

قولہ: أَمَّا الْمَمَانَعَةُ فَمُنَوَّجَانِ الْحُجَّتِ

اعتراض اول ممانعت

ممانعت یہ ہے کہ سائل، معلل اور متدل کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں۔

ممانعت کی قسم اول منع الوصف: کہ وصف کا انکار کرنا یعنی معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اس وصف

کے علت ہونے کا انکار کر دے اور یوں کہے کہ جس وصف کو آپ نے علت بنایا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسرا وصف ہے۔

ممانعت کی قسم ثانی منع الحکم: حکم کا انکار کرنا یعنی معلل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے سائل اس وصف کا وجود بھی تسلیم کرے اور یہ بھی تسلیم کرے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن معلل نے جو حکم ثابت کیا ہے اس حکم کا انکار کر دے اور یوں کہے کہ آپ کا یہ حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ دوسرا حکم ثابت ہوتا ہے۔

قولہ: مَخَالَهُ فِی قَوْلِهِمْ صَدَقَ الْفَطْرُ وَجَبَتْ بِالْفَطْرِ الْخ

قسم اول منع الوصف کی مثالیں

یہاں سے مصنف ممانعت کی قسم اول منع الوصف کی دو مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

منع الوصف کی مثال اول: شوافع کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عید الفطر کی رات مر جائے تو صدقہ فطر ادا کرنا پڑے گا ساقط نہیں ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ صدقہ فطر واجب ہونے کی علت فطر ہے اور فطر رمضان شریف کی آخری رات غروب آفتاب کے بعد شروع ہو جاتی ہے لہذا اگر کوئی شخص عید الفطر کا چاند دیکھنے کے بعد رات میں مر گیا تو اس کے ذمہ سے صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا، لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ شوافع نے جس وصف یعنی فطر کو وجوب صدقہ فطر کی علت قرار دیا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ صدقہ فطر کے وجوب کی علت ”رَأْسُ يَوْمُنَا وَبَلَى عَلَيْهِ“ ہے کہ وہ ایسا راس جس کے خرچ کا یہ شخص بوجہ برداشت کر رہا ہے اور ان کے امور کی نگرانی کرتا ہے، لہذا عید کے دن صبح صادق سے پہلے جو لوگ مر جائیں گے ان پر صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا اور عید الفطر کی رات اگر کوئی بچہ پیدا ہوا یا کوئی آدمی مسلمان ہو گیا تو ان پر صدقہ فطر واجب ہوگا۔

قولہ: وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ قَدْ زَكَوْتَ وَاجِبٌ فِي الذَّمَّةِ الْخ

منع الوصف کی مثال ثانی: اگر سال مکمل ہونے کے بعد کسی کا نصاب مکمل ہلاک ہو جائے تو حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائیگی اور حضرت امام شافعی کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، حضرت امام شافعی کی دلیل کہ زکوٰۃ سال مکمل ہونے کے بعد اس کے ذمہ میں واجب ہو چکی ہے اور جو چیز ذمہ میں واجب ہو جائے وہ بغیر ادا کئے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی جیسے ذین بغیر ادائیگی کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا لہذا زکوٰۃ بھی ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، لہذا بقائے واجب کی علت مقدار زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا ہے اور مال نصاب کے ہلاک ہونے کے بعد بقائے واجب کی علت یعنی ذمہ میں مقدار زکوٰۃ کا واجب ہونا چونکہ موجود ہے اس لئے اس کا حکم یعنی واجب بھی باقی رہے گا،

لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ کا ذمہ میں واجب ہونا بقائے واجب کی علت ہے بلکہ نصاب کی وجہ سے مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے، تو وجوب زکوٰۃ کا سبب نصاب ہے اس کی وجہ سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہوتا ہے تو جب مال نصاب ہلاک ہو گیا تو وجوب کا حکم بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

قوله: وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ أَذَانُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَالِ الْخ

قسم ثانی، منع الحکم کی مثالیں

مصنف نے پہلے دو مثالیں منع الوصف کی بیان کی تھیں اب یہاں سے تین مثالیں منع الحکم کی بیان فرما رہے ہیں منع الحکم کا مطلب یہ ہے کہ سائل معلل اور مستدل کے حکم کا انکار کر دے۔

منع الحکم کی مثال اول: اگر کوئی معترض کہے کہ زکوٰۃ جب واجب ہو جاتی ہے تو اس کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے اس لئے مال کی ہلاکت سے زکوٰۃ کا وجوب ساقط نہیں ہوگا، جیسے دائن کی طرف سے دین کے مطالبے کے بعد دین کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور یہ ادا کرنا مال کے ہلاک ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا،

تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دین کی صورت میں ادائے دین کے واجب ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے یعنی مدیون پر دین کا ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مال اور دائن کے درمیان تخلیہ واجب ہے، یعنی دائن، مدیون کے مال سے اپنے دین کی بقدر مال لینا چاہیے تو مدیون پر اس کو منع کرنا حرام ہے، تو اس مسئلہ میں معترض نے ادائے دین کو حکم قرار دیا ہے لیکن ہم نے اس حکم کا انکار کر کے تخلیہ کو حکم قرار دیا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ وجوب اداء کا انکار کرنا منع الحکم کی قبیل میں سے ہے، منع الوصف کی قبیل میں سے نہیں کیونکہ وجوب ادا احکام میں سے ایک حکم ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْئُوعُ زَكُّهُ فَبَابِ الْوَضُوءِ الْخ

منع الحکم کی مثال ثانی: شوافع کے ہاں جیسے وضو میں اعضاء ثلاثہ کو نین بار دھونا بالاتفاق سنت ہے اسی طرح سر کا مسح بھی تین بار کرنا سنت ہے، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسح رأس وضو میں ایک رکن ہے جیسے اعضاء ثلاثہ کو دھونا رکن ہے اور جس طرح ان تینوں اعضاء کے دھونے میں تثلیث مسنون ہے اسی طرح مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی،

احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اعضاء مغسولہ میں غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ اعضاء مغسولہ میں فعل غسل کو محل فرض میں لمبا کرنا مسنون ہے تاکہ مقدار فرض میں کچھ زیادتی ہو جائے، اور محل فرض میں فعل کو لمبا کرنا اس لئے مسنون ہے

تاکہ اس سے فرض کی تکمیل ہو جائے اور سنتوں کے شروع ہونے کا مقصد بھی فرائض کی تکمیل ہے، اور فرائض کی تکمیل اس طرح ہوتی ہے کہ محل فرض میں فرض کو مقدار مفروض سے بڑھا دیا جائے اور طویل کر دیا جائے جیسے نماز میں قیام کی تکمیل کے لئے قیام کو لمبا کرنا سنت ہے اور قرأت کی تکمیل کے لئے قرأت کو لمبا کرنا سنت ہے اسی طرح وضو کی تکمیل میں بھی محل فرض میں فعل کو مقدار فرض سے لمبا کرنا سنت ہوگا مگر ہر جگہ اطالے کا انداز الگ الگ ہے غسل میں اطالہ فعل میں تکرار سے حاصل ہوتا ہے اس لئے اعضاء مغسولہ میں تکرار اور تثلیث کو مسنون قرار دیا گیا ہے، اس لئے نہیں کہ نفس تثلیث مسنون ہے اور یہی ہم مسح رأس میں کہتے ہیں کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور اس کی اطالت اور تکمیل مسنون ہے اور مسح رأس میں اطالت اور تکمیل استیعاب رأس کے ساتھ حاصل ہو جاتی ہے اس لئے مسح رأس میں استیعاب مسنون ہوگا تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

قوله: وَكَذَلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ الْخ

منع الحكم کی مثال ثالث: یہ ہے کہ اگر کسی نے غلے کو غلے کے بدلے میں فروخت کیا جیسے گندم کو گندم کے عوض میں فروخت کیا تو شوافع کے نزدیک مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے احناف کے نزدیک نقدین میں تو قبضہ کرنا ضروری ہے مگر دیگر اموال ربویہ میں تعیین ہی کافی ہے تقابض ضروری نہیں، شوافع نے اس کو بیع الصرف پر قیاس کیا ہے جس طرح بیع الصرف یعنی سونا، چاندی میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے اسی طرح بیع الطعام بالطعام میں بھی قبضہ کرنا ضروری ہوگا،

ہم اس قیاس کے متعلق ممانعت کے طور پر کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہی نہیں کہ نقد پر مجلس عقد میں جائین سے قبضہ ضروری ہے بلکہ عوضین کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ادھار کی ادھار کے بدلے بیع نہ ہو جائے اور نقد چونکہ بغیر قبضہ کے متعین نہیں ہوتے اس لئے قبضہ کو شرط قرار دیا گیا ہے اور طعام چونکہ اشارے سے متعین ہو جاتا ہے اس لئے طعام کو متعین کرنے کے لئے قبضہ کرنا ضروری نہیں۔

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيمٌ كَوْنِ الْوُضْفِ عِلَّةً وَبَيَانٌ أَنَّ مَغْلُولَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُغْلِلُ وَمِثَالُهُ الْمَرْفُوقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوُضُوءِ، فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَخْدُودِ قُلْنَا الْمَرْفُوقُ حَدٌّ السَّاقِطُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَخْدُودِ وَكَذَلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرَضٌ فَلَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا صَوْمُ الْفَرَضِ لَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وَجَدَ التَّعْيِينَ هَهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَنْ قَالَ صَوْمُ رَمَضَانَ لَا يَجُوزُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِذَوْنِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِينَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذَاكَ يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ وَهَهُنَا وَجَدَ التَّعْيِينَ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ

ترجمہ: اور بہر حال جو قول بموجب علت ہے پس وہ وصف کے علت ہوئے کو تسلیم کرنا ہے اور اس بات کو بیان کرنا ہے اس علت کا

معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعویٰ کیا ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ باب وضو میں کہنی حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی اس لئے کہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی، ہم کہیں گے کہ مرفق ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم کے تحت داخل نہیں ہوگی اس لئے کہ حد، محدود میں داخل نہیں ہوتی،

اور اسی طرح کہا جائے گا کہ رمضان کا روزہ فرض ہے پس وہ بغیر تعین کے جائز نہیں ہوگا جیسے قضاء کا روزہ، ہم کہیں گے کہ فرض روزہ بغیر تعین کے جائز نہیں ہے لیکن یہاں تعین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے، اور اگر حضرت امام شافعیؒ فرمائیں کہ صوم رمضان بندے کی تعین کے بغیر جائز نہیں ہوتا جیسے قضاء کا روزہ، تو ہم کہیں گے کہ قضاء کا روزہ بغیر تعین کے جائز نہیں ہے مگر قضاء میں تعین شریعت کی طرف سے ثابت نہیں ہوئی اس لئے بندے کی تعین کو شرط قرار دیا گیا ہے اور یہاں تعین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے پس بندے کی تعین شرط نہیں ہوگی۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات میں سے دوسرا اعتراض القول بموجب العلة اور اس کی تشریح بیان فرمائی ہے اور پھر اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْقَوْلُ بِالْمَوْجِبِ فَهُوَ تَسْلِيْمُ الْخ

اعتراض ثانی قول بموجب العلة

قول بموجب العلة کا مطلب یہ ہے کہ معترض حکم کی علت کو تسلیم کرے مگر اس کے معلول اور حکم کو تسلیم نہ کرے اور انکار کرے اور اس بات کا دعویٰ کرے کہ اس علت کا معلول اس علت کے علاوہ ہے جس کا معلل اور مستدل نے دعویٰ کیا ہے یعنی اس علت پر قیاس کرنے والے نے جو حکم مرتب کیا ہے وہ حکم مرتب نہیں بلکہ اس کے علاوہ کوئی اور حکم مرتب ہے۔

قوله: وَمِثَالُهُ الْمَرْفُوقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوَضُوءِ الْخ

قول بموجب العلة کی مثالیں

یہاں سے مصنف قول بموجب العلة کی دو مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔

مثال اوّل: جمہور احناف کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل ہیں لیکن امام زفرؒ کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل نہیں اس لئے کہنیوں کو دھونا امام زفرؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ وضو میں ”السی المرفق“ حد اور غایت ہے اور غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی لہذا مرفق، مغیا یعنی ید کے غسل میں داخل نہیں ہوگی لہذا مرفق کا دھونا بھی فرض نہ ہوگا،

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی یہ تو تسلیم ہے کہ مرفق حد ہے لیکن غسل ید کیلئے حد نہیں بلکہ جانب ساقط یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو بغل کی طرف ہے اور غسل سے ساقط ہے اس کی حد ہے، جس کو غایت اسقاط کہتے ہیں اور غایت مغیا اور حد محدود میں داخل نہیں ہوتی تو مرفق کا حکم غسل ساقط نہیں ہوگا تو اس کا غسل واجب ہوگا اور کہیں ہاتھ کے اس حصے کی حد ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے دھونے سے ساقط کر دیا ہے اگر یہ حد نہ ہوتی تو ہاتھوں کو بغل تک دھونا ضروری ہوتا اللہ تعالیٰ نے ”الْأَسَى الْخَصْرَافِی“ فرما کر کہنیوں کے اوپر کے حصے کو دھونے سے ساقط کر دیا ہے، اب یہاں پر وصف یعنی مرفق کے حد ہونے کی علت کو تو تسلیم کیا ہے لیکن امام زفرؒ نے غسل ید کی علت قرار دیا ہے لیکن جمہور نے اس کے علاوہ دوسرے حکم یعنی جانب ساقط کی علت قرار دیا ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ يُقَالُ صَوْمٌ رَمَضَانٌ صَوْمٌ فَرَضٌ الْخ

مثال ثانی: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمضان کا روزہ مطلق نیت کے ساتھ بھی ادا ہو جاتا ہے تعین رمضان کی نیت ضروری نہیں ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا نہیں ہوتا بلکہ اس کو رمضان کی نیت کے ساتھ تعین کرنا ضروری ہے حضرت امام شافعیؒ اس کو قیاس کرتے ہیں قضاء رمضان کے روزوں پر، قضاء رمضان کا روزہ بھی فرض ہے اور رمضان کا روزہ بھی فرض ہے، جس طرح قضاء رمضان کے روزے میں بالاتفاق تعین ضروری ہے اسی طرح رمضان کے روزے میں بھی تعین نیت ضروری ہوگی اور دونوں میں علت فرض ہونے کا وصف ہے اور تعین کا ضروری ہونا اس کا حکم ہے،

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ نے جس کو علت بنایا ہے یعنی صوم فرض کا بغیر تعین کے ادا نہ ہونا، یہ تو تسلیم ہے، لیکن اس کا حکم یعنی بندے کا صوم رمضان کی تعین کرنا ضروری ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ صوم رمضان میں شریعت کی طرف سے تعین پائی جاتی ہے اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”إِذَا انْتَسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ“ کہ جب شعبان کا مہینہ نذر جائے تو سوائے رمضان کے اور کوئی روزہ ادا نہ ہوگا، جب شریعت کی طرف سے تعین پائی گئی ہے تو شریعت کی تعین بندے کی تعین سے بڑھ کر ہے اس لئے بندے کی تعین کی کوئی ضرورت نہیں ہے،

اگر کوئی شافعی المسلک اعتراض کے طور پر یہ کہے کہ صوم رمضان قضا کی طرح ہے فرضیت میں تو جیسے قضا میں تعین عبد ضروری ہے تو صوم رمضان میں بھی تعین عبد ضروری ہوگی،

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء رمضان میں بندے کی تعین اس لئے ضروری ہے کہ اس میں شریعت کی طرف سے تعین نہیں پائی گئی اس لئے بندے کی تعین کو شرط قرار دیا گیا ہے، اور رمضان کے روزے میں چونکہ شریعت کی طرف سے تعین پائی جاتی ہے اس لئے بندے کی طرف سے تعین ضروری نہ ہوگی کیونکہ شریعت کی تعین بندے کی تعین سے بڑھ کر ہوتی ہے اس لئے بندے کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَتَنُوعَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُغْلِلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَغْلُولًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَزْيَانُ الرِّبَا فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ جَزْيَانَهُ فِي الْقَلِيلِ كَأَنَّهُمَا لَا فَرْقَ بَيْنَ بَيْعِ الْخَفَةِ مِنَ الطَّعَامِ

بِالْحَفَفَتَيْنِ مِنْهُ قُلْنَا لَا بَلْ جَزَاءُ الزَّيْطِ فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ جَزَاءَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَنْفَانِ وَكَذَلِكَ فِي
مَسْئَلَةِ الْمُلْتَجِي بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اتِّلَافِ النَّفْسِ يُوجِبُ حُرْمَةَ اتِّلَافِ الطَّرَفِ كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ
اتِّلَافِ الطَّرَفِ يُوجِبُ حُرْمَةَ اتِّلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عَلْتُهُ مَغْلُوبَةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقَى عَلْتُهُ
لَهُ لَا سَبِيحَةَ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عَلْتُهُ لِلشَّيْءِ وَمَغْلُوبًا لَهُ وَالْخَوْعُ الْخَانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ
السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمَغْلُوبُ عَلْتَهُ لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عَلْتُهُ لِصَدِّ ذَلِكَ الْحُكْمِ فَيَصْنَعُ حُجَّةً لِلْسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ
كَانَ حُجَّةً لِلْمَغْلُوبِ وَمِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرْصٍ فَيَشْتَرِطُ التَّغْيِينُ لَهُ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ
الصَّوْمُ فَرْصًا لَا يَشْتَرِطُ التَّغْيِينُ لَهُ بَعْدَ مَا تَغَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ

ترجمہ: اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دو میں سے ایک یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا ہے سائل اسی چیز کو حکم کا معلول بنادے، اس کی مثال شرعی احکام میں یہ ہے کہ مال کثیر میں ربوا کا جاری ہونا قلیل میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان، پس ایک مٹھی طعام کی بیج دو مٹھی کے عوض میں حرام ہوگی، ہم کہتے ہیں کہ نہیں، بلکہ قلیل میں ربوا کا جاری ہونا کثیر میں ربوا کے جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان،

اور اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلہ میں اتلاف نفس کا حرام ہونا اتلاف عضو کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، جب حکم کی علت کو اسی حکم کا معلول بنادیا جائے تو وہ علت اس حکم کی علت باقی نہ رہے گی کیونکہ محال ہے یہ بات کہ ایک شئی ایک شئی کی علت بھی ہو اور اسی شئی کی معلول بھی ہو،

اور قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کے دعویٰ کی علت بنایا ہے سائل اسی وصف کو اس حکم کی ضد کے لئے علت بنادے پس یہ وصف سائل کے لئے حجت بن جائے گا بعد اس کے کہ وہ متدل کے لئے حجت تھا، اس کی مثال صوم رمضان، صوم فرض ہے لہذا اس کے لئے تعین شرط ہوگی جیسا کہ قضاء کا روزہ، ہم کہیں گے کہ جب صوم فرض ہے تو اس کے لئے تعین شرط نہ ہوگی بعد اس کے کہ اس کے لئے دن متعین ہو چکا ہے جیسا کہ قضاء کا روزہ۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے قیاس پر وارد ہونے والا تیسرا اعتراض قلب اور اس کی دو قسمیں بیان کی ہیں پھر دونوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قولہ: وَأَمَّا الْقَلْبُ فَتَنُوعَانِ أَخَذَهُمَا أَنْ يَجْعَلَ الْع

اعتراض ثالث قلب

قلب کا لغوی معنی الناکرنا، خواہ الناکرنا اس طرح ہو کہ اوپر والا حصہ نیچے کر دیا جائے اور نیچے والا اوپر کر دیا جائے، جیسے قلب الکوز، کوزہ کو

الناكرنا ميالنا كرنا اس طرح ہو كہ اندر والے حصہ كو اوپر كر ديا جائے اور باہر والے حصے كو اندر كر ديا جائے جيسے قلب القميص قميص كو الٹا كرنا، اور اصطلاح ميں قلب اسے كہتے ہيں كہ ايك شئ كى هيئت كو اس هيئت كے خلاف كيسا تھ بدل دينا جس پر وہ تھى، قلب كى دو قسميں ہيں۔

قلب كى قسم اوّل: كہ معلل اور مستدل نے جس چيز كو حكم كى علت بنايا ہے معترض اسى چيز كو معلول يعنى حكم قرار دے دے، اور جس چيز كو معلل نے معلول بنايا ہے معترض اور سائل اسى چيز كو علت قرار دے دے، يعنى علت كو حكم قرار دے دے اور حكم كو علت قرار دے۔

قوله: وَمِثَالُهُ فِي الشُّرْعِيَّاتِ جُزْأَانُ الرَّبْوِ فِي الْكُفْرِ الْخ

قلب كى قسم اوّل كى دو مثالیں

یہاں سے مصنف نے قلب كى قسم اوّل كى احكام شرعيہ ميں دو مثالیں ذكر كى ہيں۔

مثال اوّل: اس بات پر تو اتفاق ہے كہ سونا، چاندی كے قليل ميں بھی ربوا حرام ہے اور كثير ميں بھی، اختلاف اس بات ميں ہے كہ غير اثمان ميں ربوا حرام ہونے ميں قليل اور كثير ميں فرق ہے يا نہيں، شوافع كے نزديك جيسے اناج كى مقدار كثير ميں ربوا بالاتفاق حرام ہے اسى طرح مقدار قليل ميں بھی ربوا حرام ہوگا لہذا شوافع كے نزديك ”يَنْبَغُ الْخَفِيفَةُ بِالْخَفِيفَتَيْنِ“ جائز نہيں ہوگی، ليكن احناف كے نزديك كثير اناج ميں ربوا حرام ہے قليل ميں ربوا حرام نہيں ہے قليل كا معيار يہ ہے كہ نصف صاع سے كم ہو لہذا احناف كے ہاں ”يَنْبَغُ الْخَفِيفَةُ بِالْخَفِيفَتَيْنِ“ جائز ہوگی كيونكہ يہ قليل ہے، اب مثال يوں ہے كہ شوافع حضرات كہتے ہيں كہ غلے كى كثير مقدار ميں ربوا بالاتفاق حرام ہے تو قليل مقدار ميں بھی ربوا حرام ہوگا، جيسا كہ ثمن يعنى سونے، چاندی كى مقدار قليل اور كثير دونوں ميں ربوا حرام ہوتا ہے اور دونوں كے درميان علت يہ ہے كہ اناج اور ثمن دونوں اموال ربويہ ميں سے ہيں، اور غلے كى مقدار كثير ميں ربوا كا جارى ہونا علت اور قليل مقدار ميں ربوا كا جارى ہونا معلول ہے جب غلے كى قليل مقدار ميں بھی ربوا حرام ہے تو غلے كى ايك مٹھى كو دو مٹھى كے بدلے ميں بيچنا بھی ناجائز اور حرام ہوگا،

ہم اس كے جواب ميں كہتے ہيں كہ يہ مسئلہ ايسا نہيں جيسا كہ آپ نے كہا بلکہ معاملہ اس كے الٹ ہے غلے كى مقدار قليل ميں ربوا كا جارى ہونا علت ہے اور مقدار كثير ميں ربوا كا جارى ہونا معلول ہے اور غلے كى مقدار قليل وہ ہے جسے شرعى پيمانہ ميں ناپا جاسكے اور كم از كم شرعى پيمانہ جس كا شريعت نے اعتبار كيا ہے وہ نصف صاع ہے، اور غلے كى ايك مٹھى كو شريعت كے پيمانہ ميں ناپا نہيں جاسكتا تو يہ قليل مقدار ميں داخل نہيں ہے جب ربوا كى علت نہيں پائى گئی تو غلے كى ايك مٹھى كو دو مٹھى عوض ميں بيچنا حرام نہيں ہوگا جيسا كہ ثمنوں ميں قليل اور كثير مقدار ميں ربوا جارى ہوتا ہے، تو شوافع نے جس چيز كو علت بنايا تھا ہم نے اس كو معلول بنا ديا ہے اور جس چيز كو انہوں نے معلول بنايا تھا اس كو ہم نے علت بنا ديا ہے اور يہى قلب ہے۔

قوله: وَكَذَلِكَ فِي مَسْئَلَةِ الْمُلْتَجَى بِالْحَرَمِ الْخ

مثال ثانی: یہاں سے مصنف قلب کی قسم اول کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اس سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں، شوافع کے نزدیک قاتل سے حرم میں قصاص لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک قاتل سے حرم میں قصاص لینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے اور وہ مجبور ہو کر حرم سے باہر نکلے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر کوئی کسی کا عضو کاٹ کر حرم میں داخل ہو جائے تو اس پر دونوں حضرات متفق ہیں کہ اس سے حرم میں قصاص لیا جائے گا،

شوافع یہ دلیل دیتے ہیں کہ اتلاف نفس کی حرمت، اتلاف عضو کی حرمت کو واجب کرتی ہے یعنی حرم میں جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور عضو کاٹنے کا حرام ہونا اس کا حکم اور معلول ہے جیسے حرم کے شکار میں شکار کو جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا علت ہے اور اس شکار کا عضو کاٹنے کا حرام ہونا اس کا حکم اور معلول ہے اس لئے کسی شکار کو حرم میں جان سے مارنا بھی حرام ہے اور اس کے کسی عضو کو کاٹنا بھی حرام ہے، اسی طرح ملتجی بالحرم کے مسئلہ میں بھی ہوگا کہ اس کے عضو کو حرم میں قصاصاً کاٹنا بالاتفاق جائز ہے تو اس کو قصاصاً قتل کرنا بھی جائز ہونا چاہئے، ہم احناف جواب میں کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسے شوافع تم نے کہا بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اتلاف عضو کی حرمت اتلاف نفس کی حرمت کو واجب کرتی ہے یعنی اتلاف عضو کی حرمت علت ہے اور اتلاف نفس کی حرمت معلول اور حکم ہے جیسے شکار میں اس کے عضو کو حرم میں کاٹنا چونکہ حرام ہے اس لئے اس کو قتل کرنا بھی حرام ہوگا تو جب حرمت اتلاف نفس معلول بن گیا تو اب یہ اس کے لئے علت نہ ہوگا کیونکہ ایک فہی کا ایک ہی فہی کا علت اور معلول بننا محال ہے، یعنی مستدل نے جس چیز کو علت بنایا تھا تو سائل نے اسی چیز کو معلول بنا دیا ہے تو وہ علت بن کر باقی نہیں رہے گی کیونکہ ایک ہی چیز کا علت اور معلول ہونا محال ہے۔

قوله: وَالنَّوَءُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ الْع

قلب کی قسم ثانی

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلل اور مستدل نے جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہے معترض نے اسی وصف کو اس حکم کی ضد کے لئے علت بنادیا ہو پس وہ وصف معترض کے لئے حجت بن جائے گا حالانکہ وہ وصف قلب سے قبل مستدل اول کے لئے حجت تھا۔

قوله: وَمِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ فَرَضِ الْع

قلب کی قسم ثانی کی مثال

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صوم رمضان صوم فرض ہے اور ہر صوم فرض میں تعین نیت ضروری ہے لہذا صوم رمضان میں بھی تعین نیت ضروری ہے جس طرح قضاء رمضان میں تعین نیت ضروری ہے، شوافع نے تعین نیت ضروری ہونے کے لئے روزے کے فرض ہونے کو علت قرار

دیا ہے اور دونوں کے لئے تعین نیت کے ضروری ہونے کا حکم ثابت کیا ہے،

لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ رمضان کے روزے کا فرض ہونا تعین نیت کے شرط ہونے کی علت نہیں ہے بلکہ فرض ہونے کا وصف تو عدم تعین کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ جب روزہ فرض ہے اس کے لئے تعین نیت شرط نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ شریعت کی طرف سے پہلے ہی متعین ہے جیسا کہ قضاء کے روزے کے لئے جب دن متعین کر دیا کہ میں صبح قضاء رمضان رکھوں گا اب وہ متعین ہو گیا دوبارہ متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے دیکھیں حضرت امام شافعی نے روزے کے فرض ہونے کے وصف تعین نیت کے شرط ہونے کی علت قرار دیا ہے اور احناف نے فرض ہونے کے وصف کو عدم تعین کی علت بنایا ہے اب فرض ہونے کا وصف احناف کے لئے حجت بن گیا جب کہ پہلے حضرت امام شافعی کے لئے حجت تھا۔

وَأَمَّا الْعَكْسُ فَتَنْجِي أَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُغْلَلِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ الْمُغْلَلُ مُضْطَرًّا إِلَى وَجْهِ الْمَفَارِقَةِ بَيْنِ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ الْخُلْيُ أَعْدَتْ لِلْإِنْدَالِ فَلَا يَجِبُ فِيهَا الزَّكَاةُ كَثِيَابِ الْبَذْلَةِ قُلْنَا لَوْ كَانَ الْخُلْيُ بِمَنْزِلَةِ الْقِيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي خُلْيِ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبَذْلَةِ وَأَمَّا فَسَادُ الْوُضْعِ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وَضْفًا لَا يَلِيْقُ بِذَلِكَ الْحُكْمُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ فِي إِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ إِنْ خَلَّافَ الْبَيْنَ طَرَفًا عَلَى الْبَيْكَاكِ فَيُفْسِدُهُ كَأَن يَزَادَ أَحَدُ الزَّوْجَيْنِ فَإِنَّهُ جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمُلْكِ قُلْنَا الْإِسْلَامُ عَهْدٌ عَاصِمًا لِلْمُلْكِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي زَوَالِ الْمُلْكِ وَكَذَلِكَ فِي مَسْئَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ أَنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى الْبَيْكَاكِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْإِمَامَةُ كَمَا لَوْ كَانَتْ بَحْتَهُ حُرَّةً قُلْنَا وَضْفٌ كَوْنُهُ حُرًّا قَادِرًا يَفْتَحِنِي جَوَازِ الْبَيْكَاكِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي غَدَمِ الْجَوَازِ وَأَمَّا النِّقْصُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْوُضُوءُ طَهَارَةٌ فَيُشْتَرَطُ لَهُ الْبَيِّنَةُ كَالْتَّيْمِ قُلْنَا يَنْتَقِصُ بِغَسْلِ الْغُوبِ وَالْإِنَاءِ وَأَمَّا الْمُغَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْخُ زَكْنٌ فِي الْوُضُوءِ فَلْيُسْرُ تَلْبِيئُهُ كَالْفَسْلِ قُلْنَا الْمَسْخُ زَكْنٌ فَلَا يُسْرُ تَلْبِيئُهُ كَمَسْخِ الْخَفِّ وَالتَّيْمِ

ترجمہ: اور بہر حال عکس، پس ہم اس سے مراد لیتے ہیں کہ سائل معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے کی طرف مجبور ہو جائے اور اس کی مثال وہ زیورات ہیں جن کو استعمال کے لئے تیار کیا گیا ہو پس ان زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی استعمال کے کپڑوں کی طرح، ہم کہیں گے کہ اگر زیورات کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ ان کے استعمال کے کپڑوں میں،

اور بہر حال فساد وضع پس اس سے مراد یہ ہے کہ علت ایسے وصف کو بنایا جائے جو اس حکم کے لائق نہ ہو اس کی مثال شوافع کے احد الزوجین کے اسلام لانے کے قول میں ہے کہ اختلاف دین نکاح پر طاری ہو تو نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہونا، پس حضرت امام شافعی نے اسلام کو ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت بنایا ہے ہم کہیں گے کہ اسلام ملک کا محافظ ہو کر معروف ہے تو اسلام زوال ملک میں مؤثر

نہ ہوگا، اسی طرح طول خرقہ کے مسئلہ میں بھی کہ نکاح کرنے والا آزاد ہے نکاح کرنے پر قادر ہے پس اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو، ہم کہیں گے کہ نکاح کے حر، قادر ہونے کا وصف جواز نکاح کا تقاضا کرتا ہے اس لئے یہ وصف باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے میں مؤثر نہیں ہوگا۔

اور بہر حال نقض مثال کے طور پر یوں کہا جائے کہ وضو طہارت ہے تو اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم کے لئے نیت شرط ہے، ہم کہیں گے کہ یہ حکم ٹوٹ جاتا ہے غسل ثوب اور غسل اناہ سے، اور بہر حال معارضہ مثلاً یوں کہا جائے کہ مسح کرنا وضو میں رکن ہے پس اس کی تثلیث مسنون ہوگی جیسا کہ غسل اعضاء میں، ہم کہیں گے کہ مسح رکن ہے تو اس کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ موزے کے مسح اور تیمم کے مسح میں ہے۔

تجزیہ عبارات: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے قیاس پر وارد ہونے والا چوتھا اعتراض عکس، پانچواں اعتراض فساد وضع، چھٹا اعتراض فرق، ساتواں اعتراض نقض اور آٹھواں اعتراض معارضہ کو بیان کیا ہے اور ساتھ ساتھ ہر ایک کی الگ الگ مثالیں بھی بیان کی ہیں۔

تشریح: قوله: وَأَمَّا الْعَكْسُ فَتَغْنِي أَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ الْخ

اعتراض رابع عکس

قیاس پر وارد ہونے والا اعتراض رابع عکس یہ کہ عکس کا مطلب یہ ہے کہ معترض اور مسائل، معلل اور مستدل کی اصل اور دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اور مستدل اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے، جیسے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کے زیورات جو استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، احناف کے نزدیک ان زیورات پر بھی زکوٰۃ واجب ہے، حضرت امام شافعیؒ قیاس کرتے ہیں استعمال کے کپڑوں پر، کہ زیورات استعمال کے کپڑوں کی طرح ہیں جیسے استعمال کے کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ فرض نہیں اسی طرح استعمال کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، دونوں میں علت جامع ابتذال اور استعمال ہے،

ہم اس کے جواب میں عکس کے طور پر کہتے ہیں اگر زیورات استعمال کے کپڑوں کے مرتبہ میں ہیں تو پھر مردوں کے پاس اگر استعمال کے زیورات ہوں مثلاً سونے کی انگلی، لاکٹ وغیرہ، تو پھر ان میں بھی استعمال کے کپڑوں کی طرح زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے، حالانکہ مردوں کے استعمالی زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہے، تو اب اس اعتراض کے بعد شوافع حضرات اصل اور فرع میں فرق ظاہر کرنے پر مجبور ہو گئے چنانچہ شوافع کہتے ہیں کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے مردوں کے زیورات میں ابتذال اور استعمال موجود ہی نہیں، اور عورتوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال جائز ہے اس لئے عورتوں کے لئے زیورات میں ابتذال اور استعمال تحقق ہوگا اور جب ایسا ہے تو عورتوں کے زیورات کو ان کے استعمال کے کپڑوں پر قیاس کرنا درست ہوگا لیکن مردوں کے استعمال کے زیورات کو ان کے استعمال کے کپڑوں پر

قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

قولہ: وَأَمَّا الْفَسَادُ الْوَضْعُ فَأَلْمَرَّادُ بِهِ أَنَّ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ الْخ

اعتراضِ خامس فسادِ وضع

یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضِ خامس فسادِ وضع کو بیان فرما رہے ہیں فسادِ وضع کی تعریف یہ ہے کہ متدل حکم کی علت ایسے وصف کو قرار دے جو وصف اس کے حکم کے مناسب نہ ہو، یعنی متدل نے قیاس میں جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہے سائل اس پر اعتراض کر کے یہ کہے کہ اس قیاس کی وضع ہی فاسد ہے اور اس وصف کو علت بنانا غلط ہے۔

فسادِ وضع کی مثال اول: جیسے خاوند بیوی دونوں غیر مسلم ہوں پھر ان میں سے ایک اسلام کو قبول کر لے تو اس صورت میں ان کا نکاح باقی رہے گا یا فاسد ہو جائے گا، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ اسلام قبول کرتے ہی نکاح فاسد ہو جائے گا جیسا کہ احد الزوجین میں سے کوئی مرتد ہو جائے تو اس سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے، اور فسادِ نکاح کی علت اسلام لانے کا وصف ہے،

لیکن احناف کے نزدیک دوسرے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام کو قبول کر لے تو دونوں کا نکاح برقرار رہے گا فرقت واقع نہ ہوگی، اور اگر دوسرے نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تو نکاح فاسد ہو جائے گا اور فسادِ نکاح کی علت انکار عن الاسلام بنے گا،

حضرت امام شافعی دلیل یہ دیتے ہیں کہ خاوند، بیوی میں سے ایک کے اسلام قبول کرنے سے خاوند بیوی کے درمیان اختلافِ دین پایا گیا اور اختلافِ دین نکاح پر طاری اور پیش آیا ہے اور اختلافِ دین جب نکاح پر طاری ہو جائے تو اس سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے جیسے زوجین میں سے کسی کا مرتد ہو جانا نکاح کو فاسد کر دیتا ہے، اس مسئلے میں حضرت امام شافعی نے ملک نکاح کے زائل ہونے کی علت اسلام کو بنایا ہے،

ہم اس کے جواب میں فسادِ وضع کے طور پر کہتے ہیں کہ اسلام لوگوں کی ملک کا محافظ بن کر آیا ہے اگر کوئی دار الحرب میں مسلمان ہو جائے تو اس کی جان اور مال محفوظ ہو جاتے ہیں اسلام کا وصف ملک نکاح کے زائل کرنے میں علت اور مؤثر نہیں ہوگا بلکہ اسلام لانے سے انکار کرنا ملک نکاح کے زائل کرنے میں مؤثر اور علت بنے گا، لہذا زوال ملک نکاح کی علت اسلام کو بنانا مناسب نہیں، بلکہ ملک نکاح کے زوال کی علت اسلام سے انکار کرنے کو بنانا زیادہ مناسب ہے۔

فسادِ وضع کی مثال ثانی: اسی طرح دوسری مثال اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا احناف کے نزدیک جائز ہے شوافع کے نزدیک جائز نہیں، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے والا آزاد ہے آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس لئے باندی سے نکاح کرنا اس کے لئے جائز نہیں جیسا کہ اگر پہلے سے اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو تو اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں تو شوافع کے نزدیک باندی سے نکاح جائز نہ ہونے کی علت حرۃ سے نکاح کی قدرت ہے،

ہم احناف اس کے جواب میں فساد وضع کے طور پر کہتے ہیں کہ مرد کا آزاد ہونا اور آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کا وصف، باندی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے اس لئے آزاد عورت سے نکاح کے قادر ہونے کا وصف باندی سے نکاح کے عدم جواز میں نہیں ہوگا کیونکہ نکاح پر قادر ہونا عقد کے جائز ہونے کی علت ہے عقد کے ناجائز ہونے کی علت نہیں ہے لہذا آزاد ہونا قادر ہونا، یہ وصف جواز نکاح کا مقتضی ہے اور آزاد، قادر ہونے کے وصف کو باندی سے نکاح کے جائز نہ ہونے کی علت بنانا مناسب نہیں ہے۔

اعتراض سادس، فرق

مصنف نے اس اعتراض کو یہاں ذکر نہیں کیا اگرچہ پہلے اجمال میں ذکر کیا ہے، لیکن یہاں اس کے ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مصنف اعتراض فرق کو قیاس کی دو قسموں قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس میں ذکر کر چکے ہیں اس لئے دوبارہ اس کی تفصیل یہاں ذکر نہیں کی وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

قوله: وَأَمَّا النَّقْضُ، فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْوُضُوءُ طَهَارَةٌ الْع

اعتراض سابع نقض

یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے ساتویں اعتراض نقض کو بیان کر رہے ہیں یہ نام اہل مناظرہ کے نزدیک ہے اصولیین اس کا نام مناقضہ رکھتے ہیں،

نقض کی تعریف یہ ہے کہ علت کے پائے جانے کے باوجود حکم نہ پایا جاتا ہو یعنی متدل نے ایک قیاس میں جس وصف کو علت بنایا ہے وہ وصف دوسری جگہ بھی پایا جاتا ہو لیکن حکم نہیں پایا جاتا، سائل اس وصف کو لے کر متدل پر اعتراض کرتا ہے اگر اس وصف کا علت بننا صحیح ہوتا تو دوسری جگہ اس وصف کے پائے جانے کی وجہ سے حکم بھی موجود ہوتا مگر دوسری جگہ وصف موجود ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا لہذا اس وصف کا علت بننا صحیح نہیں ہے،

جیسے حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں اور تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے لہذا وضو میں بھی نیت شرط اور فرض ہوگی، حضرت امام شافعی نے وضو کو تیمم پر قیاس کیا ہے اور نیت کے فرض ہونے کی علت طہارت قرار دی ہے،

ہماری طرف سے اس پر نقض وارد کیا گیا ہے کہ ناپاک پر غسل نہ کرنا پاک برتن کو دھونا بھی طہارت ہے حالانکہ شوافع کے نزدیک بھی اس میں نیت کرنا ضروری نہیں لہذا معلوم ہوا وصف طہارت کی وجہ سے وضو کو تیمم پر قیاس کر کے نیت کے فرض ہونے کا حکم ثابت کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله: وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ الْع

اعترض ثامن معارضة

یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے آخری اعتراض معارضہ کو ذکر کر رہے ہیں، معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ معترض متدل کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے جس سے متدل کا حکم باطل ہو جائے، یعنی متدل نے ایک وصف اپنا دعویٰ اور حکم ثابت کرنے کے لئے بنا کر پیش کیا لیکن معارض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ متدل کا دعویٰ اور حکم ثابت ہونے کی بجائے اس کے خلاف حجت بن گیا جس طرح حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ وضو میں مسح راس رکن ہے اور اعضاء کو دھونا وضو میں رکن ہے تو جس طرح اعضاء کو تین بار دھونا بالاتفاق سنت ہے اسی طرح سر کا مسح کرنا بھی تین بار سنت ہوگا احناف کی طرف سے معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مسح راس رکن ہے جس طرح موزوں پر مسح کرنا اور تیمم کرنا رکن ہے تو جس طرح موزوں پر مسح میں اور تیمم کے مسح میں تثلیث بالاتفاق مسنون نہیں اسی طرح مسح راس میں تثلیث مسنون نہیں ہوگی،

تو غور فرمائیں کہ شوافع نے جس چیز کو تثلیث کی دلیل بنایا ہے احناف نے اسی چیز کو عدم تثلیث کی دلیل بنایا ہے اور احناف نے شوافع کے خلاف ایسی دلیل پیش کی ہے جس سے مسح راس کی تثلیث کا حکم باطل ہو گیا ہے۔

فصل الحکم بتعلّق بسببہ ویغلب بعلة و یوجد عند شرطه فالسبب ما یكون طریقاً إلى الشئ

بواسیطة كالطریق فإنه سبب للوصول إلى المقصد بواسیطة المشی والخل سبب للوصول إلى الماء بالادلاء فعلى هذا كل ما كان طریقاً إلى الحکم بواسیطة یسمى سبباً له شرعاً ویسمى الواسیطة علة ومثاله فتح باب الاضطبل والقفص وحل قید الغبد فإنه سبب للتلف بواسیطة توجد من الذابة والطیر والغبد والسبب مع العلة اذا اجتمعا یضاف الحکم إلى العلة دون السبب الا اذا تعذرت الإضافة إلى العلة فیضاف إلى السبب جینذ وعلى هذا قال اصحابنا اذا دفع السبب إلى الصبی فقتل به نفسه لا یضمن ولو سقط من ید الصبی فجرحه یضمن ولو حمل الصبی على ذابة فسیزها فجالت یمنه و یسره فسقط ومات لا یضمن ولو دل انساناً على مال الغير فسرقة او على نفسه فقتله او على قافلة فقطع علیهم الطريق لا یجب الضمان على الدال وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الودیعة فسرقتها او دل المخرم غیره على صید الحرم فقتله لأن وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب علیه لا بالدلالة وعلى المخرم باعتبار أن الدالة مخطور احرامه بمنزلة مسر الطیب ولبس المخیط فیضمن بازیکاب المخطور لا بالدلالة الا أن الجنایة إنما یقتزر بحقیقة القتل وأما قبله فلا حکم له اجواز ارتفاع اثر الجنایة بمنزلة الإندمال فی باب الجراحة

ترجمہ: حکم شرعی متعلق ہوتا ہے اپنے سبب کے ساتھ اور ثابت ہوتا ہے اپنی علت کے ساتھ اور پایا جاتا ہے اپنی شرط کے ساتھ، پس سبب وہ ہے جو کسی چیز یعنی حکم تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ جیسے راستہ، اس لئے کہ راستہ سبب ہے مقصود تک پہنچنے کا چلنے کے واسطہ سے، اور رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے ڈول ڈالنے کے واسطہ سے، پس اسی بنا پر ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ اس چیز کو شرعاً سبب کہا جاتا ہے اور واسطہ کو علت کہا جاتا ہے۔

اور سبب کی مثال اصطلیل اور منجرے کا دروازہ کھولنا ہے اور غلام کی زنجیر کا کھولنا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ضائع کرنے کا سبب ہے ایسے واسطہ سے جو پایا جاتا ہے جانور، پرندہ اور غلام کی طرف سے، اور سبب علت کے ساتھ، جب وہ دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف، مگر جب علت کی طرف نسبت کرنا دشوار ہو جائے تو حکم کی نسبت اس وقت سبب کی طرف کی جائے گی، اور اسی اصول کی بنا پر ہمارے علماء نے کہا ہے کہ جب کسی نے بچہ کو چھری دیدی اور اس سے بچے نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا، اور اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گری اور اس نے بچے کو زخمی کر دیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا، اور اگر کسی نے بچے کو جانور پر بٹھایا اور بچے نے اس جانور کو چلا دیا اور وہ جانور دائیں بائیں گودا اور بچہ گر گیا اور مر گیا تو بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا، اور اگر کسی نے کسی انسان کو دوسرے کے مال کا پتہ بتلایا پس اس نے اس کو چرالیایا اس نے اس کے نفس پر رہنمائی کی اور اس نے اس کو قتل کر دیا، یا قافلے پر رہنمائی کی اور اس نے اس پر ہرنی کی تو رہنمائی کرنے والوں پر ضمان واجب نہ ہوگی،

اور یہ ضمان کا واجب نہ ہونا حکم مودع کے خلاف ہے، جب اس نے چور کی رہنمائی کی و دبیعت پر اور چور نے اس و دبیعت کو چرالیایا، یا محرم نے حرم کے شکار پر کسی کی رہنمائی کی اور اس دوسرے نے اس شکار کو قتل کر ڈالا اس لئے کہ مودع پر ضمان کا واجب ہونا اس حفاظت کو چھوڑنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ رہنمائی کی وجہ سے، اور محرم پر اس اعتبار سے ہے کہ یہ دلالت اس کے احرام کے ممنوعات میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا، پس وہ ضامن ہوگا ممنوع کے ارتکاب سے نہ کہ دلالت کی وجہ سے، مگر جنایت ثابت ہوگی ھتیب قتل کے ساتھ اور بہر حال قتل سے پہلے تو اس جنایت کا کوئی حکم نہیں ہے اس لئے کہ جنایت کے اثر کا مرتفع ہونا ممکن ہے جیسا کہ باب جراحہ میں زخم کا مندل ہو جانا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے ان امور کو بیان فرمایا ہے کہ جن کے ساتھ احکام شرعیہ متعلق ہوتے ہیں وہ سبب، علت اور شرط ہے کہ حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت پایا جاتا ہے، پھر سبب اور علت کی تعریف کے بعد، سبب اور علت کے بارے میں ایک فقہی اصول، اور اس اصول پر چند مثالیں ذکر کی ہیں۔

تشریح: قوله: اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيَنْتَبِئُ بِعِلَّتِهِ

سبب، علت اور شرط کی بحث

جب مصنف "اصول" اربعہ، جن سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں ان کی تفصیل سے فارغ ہو گئے، اب یہاں سے ان امور کو بیان فرما رہے ہیں جن کے ساتھ احکام شرعیہ کا تعلق ہوتا ہے، اور احکام شرعیہ کا تعلق علت، سبب اور شرط کے ساتھ ہوتا ہے، اب مصنف اس فصل میں ان تین چیزوں کی تفصیل ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حکم اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وقت پایا جاتا ہے،

اور سبب ہر وہ چیز ہے جو واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہو، تو اس چیز کو حکم کے لئے سبب کہا جاتا ہے اور درمیان میں واسطے کو علت کہا جاتا ہے، جیسے راستہ منزل تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے مٹی کے واسطہ سے، تو راستہ سبب ہوگا اور چلنا علت ہوگا، اسی طرح رسی ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے لہذا رسی سبب ہوگی اور ڈول علت ہوگا،
تو خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو کسی واسطہ کے ساتھ، تو وہ سبب ہے اور جو واسطہ ہو وہ علت ہے، اور جو چیز حکم تک پہنچانے کا نہ ذریعہ ہو اور نہ واسطہ ہو بلکہ حکم اس کے وجود پر موقوف ہو تو اس کو شرط کہتے ہیں۔

قوله: مِثَالُهُ: فَتُحْتَجُّ بِأَبِ الْأَصْطَبِلِ وَالْقَفْصِ الْعِ

سبب کی مثالیں

مثال اول: جیسے اصطبل میں گھوڑا تھا ایک آدمی نے جا کر اصطبل کا دروازہ کھول دیا اور گھوڑا بھاگ کر گم ہو گیا، تو گھوڑے کا ضائع ہونا حکم ہے، اور دروازہ کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور گھوڑے کا بھاگ کر نکل جانا اس حکم کی علت ہے۔

مثال ثانی: اسی طرح پنجرے میں پرندہ بند تھا کسی شخص نے پنجرے کا دروازہ کھول دیا اور پرندہ اڑ کر ضائع ہو گیا، تو پرندے کا ضائع ہونا حکم ہے، اور پنجرے کے دروازے کا کھولنا اس حکم کا سبب ہے اور پرندے کا اڑ کر نکل جانا علت ہے۔

مثال ثالث: اسی طرح غلام آبق زنجیر کے ساتھ بندھا ہوا تھا کسی نے اس کی زنجیر کھول دی اور وہ غلام بھاگ کر ضائع ہو گیا، تو غلام کا ضائع ہونا حکم ہے اور زنجیر کھولنا اس کا سبب ہے اور غلام کا بھاگنا اس کی علت ہے۔

قوله: وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا الْعِ

سبب اور علت کے بارے میں ایک فقہی اصول

جب سبب اور علت کسی جگہ جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی سبب کی طرف نہیں کی جائے گی، کیونکہ علت حکم میں مؤثر ہوتی ہے اور حکم کا تقاضا کرتی ہے اور علت کا تعلق حکم کے ساتھ قوی ہوتا ہے اور علت ہی سے حکم ثابت ہوتا ہے، اور سبب تو صرف حکم تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے حکم میں مؤثر نہیں ہوتا اس لئے یہی مناسب ہے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو سبب کی طرف منسوب نہ ہو، لیکن اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو جائے جیسے علت اس کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے تو پھر حکم کو سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا، علت کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا۔

قوله: وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السَّبَبُ إِلَىٰ

مذکورہ اصول پر چند مثالیں

حکم کی نسبت جب علت کی طرف کریں تو مصنف نے اس کی پانچ مثالیں ذکر کی ہیں۔

مثال اول: کہ اگر کسی نے بچے کو چھری پکڑادی اور بچے نے اس سے اپنا گالا کاٹ ڈالا تو چھری پکڑانے والا اس بچے کی دیت کا ضامن نہ ہوگا اور یہاں علت اور سبب دونوں جمع ہیں کہ چھری دینا قتل کا سبب ہے اور بچے کا خود اپنے آپ کو قتل کرنا یہ علت ہے اور یہ علت فاعل مختار کا فعل ہے اس لئے قتل کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی کہ بچے نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے لہذا چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا، لیکن اگر وہ چھری بچے کے ہاتھ سے گر کر اسے زخمی کرنے تو اس صورت میں چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگی، اور زخمی کرنے کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی، کیونکہ چھری کا گرنا جو زخم کرنے کی علت ہے بچے کا وہ اختیاری فعل نہیں ہے تو اس کی طرف حکم کی نسبت کرنا بھی معذور ہے اور جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو تو حکم کی نسبت سبب یعنی چھری دینے والے کی طرف کی جائے گی اور چھری پکڑانے والے پر ضمان واجب ہوگی۔

قوله: وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيُّ عَلَىٰ ذَاتِهِ الْع

مثال ثانی: کسی آدمی نے بچے کو گھوڑے پر سوار کیا اور بچے نے اس گھوڑے کو چلایا اور گھوڑا دائیں بائیں کودنا شروع ہو گیا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ گھوڑے پر سوار کرنا بچے کے مرنے کا سبب ہے اور گھوڑے کا چلانا جو بچے کا اختیاری فعل ہے اس کے مرنے کی علت ہے، اس لئے ہلاک ہونے کا حکم اسی علت گھوڑا چلانے کی طرف منسوب ہوگا، اور بچے کو سوار کرنے والے آدمی کی طرف اس کے مرنے کی

نسبت نہیں کی جائے گی لہذا سوار کرنے والے پر رمضان واجب نہیں ہوگی۔

قوله: وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلَى مَالِ الْغَيْرِ الْع

مثال ثالث: اسی طرح کسی نے کسی شخص کو کسی کے مال پر رہنمائی کی تو اس نے مال چوری کر لیا تو رہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ مال کا پتہ بتانا چوری کا سبب ہے اور چور کا چرنا علت ہے اور جب سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے رہنمائی کرنے والے پر رمضان واجب نہیں ہوگی۔

قوله: أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقُتِلَ الْع

مثال رابع: اسی طرح کسی نے قاتل کو مقتول کا گھر اور پتہ بتا دیا اور قاتل نے مقتول کو قتل کر دیا، تو پتہ بتانے والے پر رمضان واجب نہیں ہوگی، کیونکہ پتہ بتانا سبب ہے اور قاتل کو قتل کرنا علت ہے اور سبب اور علت جب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے لہذا قاتل پر رمضان واجب ہوگی نہ کہ پتہ بتانے والے پر۔

قوله: أَوْ عَلَى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ الْع

مثال خامس: اسی طرح ایک آدمی نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتا دیا اور ڈاکوؤں نے قافلہ والوں کو لوٹ لیا تو پتہ بتانے والے پر رمضان واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکوؤں پر تاوان واجب ہوگا، اس لئے کہ رہنمائی کرنا اس ڈاکے کا سبب ہے اور ڈاکہ مارنا اور قافلہ کو لوٹنا اس کی علت ہے اور سبب اور علت جب دونوں جمع ہوں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے ڈاکوؤں پر رمضان واجب ہوگی۔

قوله: وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُؤَذِّعِ إِذَا دَلَّ الشَّارِقَ الْع

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدّم کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے اصول بیان کیا ہے کہ سبب اور علت جب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے سبب کی طرف نہیں کی جاتی، ہم آپ کو ایک جگہ ایسی دکھاتے ہیں کہ سبب اور علت دونوں جمع ہیں لیکن آپ نے حکم کی نسبت علت کی طرف نہیں کی بلکہ سبب کی طرف کی ہے جیسے ”مؤذّع“ یعنی امانت دار نے بتلادیا کہ امانت کی چیز فلاں جگہ رکھی ہے اور چوروں سے چرالے، تو مؤذّع کی دلالت کرنا اور اس مال کا پتہ دینا یہ سبب ہے اور چور کا چوری کرنا علت ہے تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہونی چاہئے اور چور پر رمضان واجب ہونا چاہئے حالانکہ آپ مؤذّع پر رمضان واجب کرتے ہیں اور مؤذّع پر رمضان واجب

نہیں ہونی چاہئے کیونکہ حکم سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا،

اسی طرح کسی محرم نے غیر محرم کی شکار کی طرف رہنمائی کی اور غیر محرم نے اس شکار کو قتل کر ڈالا، تو رہنمائی کرنا سبب ہے اور دوسرے کا شکار کو قتل کرنا علت ہے تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہونی چاہئے اور شکار کرنے والے سے شکار کا تاوان لینا چاہئے حالانکہ آپ محرم رہنمائی کرنے والے پر تاوان واجب کرتے ہیں اور محرم کا بتانا سبب ہے اور سبب کی طرف حکم کی نسبت نہیں ہوتی۔

جواب: تو مصنف نے ”هَذَا بِخِلَافِ الْفَوَدَعِ“ کہہ کر اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ پہلے والا اصول ان دونوں مسئلوں کے خلاف ہے کہ مودع پر ودیعت کا ضمان اس لئے واجب ہوتا ہے کہ اس نے اس ودیعت کی وہ حفاظت نہیں کی جو اس پر واجب تھی اور اس نے حفاظت کا التزام ترک کر دیا اور ضائع کر دیا ہے تو مودع نے حفاظت کو ترک کر کے جنایت کا ارتکاب کیا ہے اسی جنایت کی وجہ سے اس پر ودیعت کا تاوان واجب ہوگا، اور اسی طرح محرم پر ضمان اس لئے واجب ہے کہ اس نے غیر محرم کو شکار کی طرف رہنمائی کر کے ممنوعات احرام میں سے ایک ممنوع امر کا ارتکاب کیا ہے، جیسا کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا اور سلعے ہوئے کپڑے پہننا ممنوع ہے اسی طرح حالت احرام میں شکار کی طرف رہنمائی کرنا بھی ممنوع ہے جب اس نے خود ممنوع امر کا ارتکاب کر کے ایک جنایت کی ہے تو اس وجہ سے محرم پر ضمان آئے گا اس لئے تاوان کا وجوب نہیں ہوا کہ اس نے رہنمائی کی ہے جو کہ سبب ہے اور حکم کی نسبت علت کی بجائے سبب کی طرف کی گئی ہے بلکہ امر ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے ہوا۔

قوله: إِلَّا أَنَّ الْجَنَائِيَّةَ إِنَّمَا يَنْقَرُّوْنَ الْعِ

اعتراض: اس عبارت سے بھی مصنف ایک اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر محرم پر صرف دلالت کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوا بلکہ فعل ممنوع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوا ہے، تو محض رہنمائی کرنے ہی کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہونی چاہئے اگرچہ غیر محرم نے شکار کو قتل نہ کیا ہو، حالانکہ اس پر ضمان اس وقت واجب ہوتی ہے جب غیر محرم شکار کو قتل کر ڈالے۔

جواب: تو مصنف نے ”إِلَّا أَنَّ الْجَنَائِيَّةَ“ سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ محرم کا شکار کی طرف رہنمائی کرنا اس وقت جنایت ہے کہ جب غیر محرم شکار کو قتل کرے گا لیکن اگر شکار چھپ جائے یا غیر محرم کا نشانہ خطا ہو جائے تو محرم کی جنایت کا اثر ہی ختم ہو جائے گا اس لئے شکار کو قتل سے پہلے رہنمائی کرنے کو جنایت کا حکم قرار ہی نہیں دیا جائیگا، یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نے دوسرے کو زخم لگایا اور پھر زخم ٹھیک ہو گیا اور قاضی کی عدالت میں پہنچنے سے پہلے ہی وہ زخم مندمل ہو گیا اور اس کا اثر باقی نہ رہا تو زخم لگانے پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

وَقَدْ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يَنْتَبِثُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا قَبِثَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَاتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ وَالشَّاهِدُ إِذَا اتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَا لَا فَظْهَرُ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوعِ

صَمِنَ لِأَن سَبِيْرَ الدَّائِيَةِ يُضَافُ إِلَى السُّوْقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسْغُو تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُورِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ فَضَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَقْدِيرِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ تَسْيِيزًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمَكْلُفِ وَيَسْقُطُ بِهِ إِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيَذَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَإِنَّهُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدَثِ وَيَذَارُ الْإِنْقِطَاعُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذَلِكَ الْخُلُوعُ الصَّحِيحَةُ لَمَّا أُقِيمَتْ مَقَامَ الْوُطْئِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْوُطْئِ فَيَذَارُ الْحُكْمُ عَلَى صِحَّةِ الْخُلُوعِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلِزُومِ الْعُدَّةِ وَكَذَلِكَ السَّفَرُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْمُشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمُشَقَّةِ وَيَذَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السَّفَرِ حَتَّى أَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي أَطْرَافِ مَمْلَكَتِهِ يَفْضُدُ بِهِ مَقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْأَفْطَارِ وَالْقَصْرِ قَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِينِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِي وَجُودَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِينُ يُنَافِي وَجُوبَ الْكَفَّارَةِ فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْجَنْدِ وَبِهِ يَنْتَهَى الْيَمِينُ وَكَذَلِكَ تَغْلِيظُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا وَإِنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يُغْلِيظُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّغْلِيظُ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مَعَ وَجُودِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا

ترجمہ: اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم کی نسبت اس سبب کی طرف کی جائے گی اور اس کی مثال اس میں ہے کہ جہاں علت سبب سے ثابت ہوتی ہے تو سبب علت کے معنی میں ہوگا کیونکہ جب علت سبب سے ثابت ہو تو سبب علت علت کے معنی میں ہوگا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب کسی نے جانور کو بہنکایا اور جانور نے کوئی چیز ضائع کر دی تو بہنکانے والا ضامن ہوگا، اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے مال تلف کر دیا پھر رجوع عن الشہادۃ کے ذریعہ اس کا بطلان ظاہر ہو گیا تو گواہ ضامن ہوگا اس لئے جانور کا چننا بہنکانے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا، اس لئے کہ قاضی کی عدالت میں عادل آدمی کی گواہی سے حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے فیصلے کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی پس قاضی اس فیصلے میں مجبور کی طرح ہو گیا جس طرح کہ جانور، ہانکنے والے کے فعل سے مجبور ہوتا ہے، پھر سبب کو کبھی علت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے جس وقت حقیقی علت پر مطلع ہو یا محذور ہو مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے، اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار سبب پر ہوگا، اور احکام شرع میں اس کی مثال نوم کامل ہے اس لئے کہ نوم کامل کو جب حدث کے قائم مقام کر دیا گیا تو حقیقی حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضو نہ نئے کا مدار کمال نوم پر ہوگا، اور اسی طرح جب خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام قرار دیا گیا تو حقیقی، طہی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا تو حکم کا مدار خلوت صحیحہ پر ہوگا کمال مہر اور لزوم عدت کے حق میں،

اسی طرح مذکور سبب شخصیت کے حق میں مشقت کا قائم مقام بنادیا گیا ہے تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم نفس سفر پر دائر

ہوگا حتیٰ کہ اگر بادشاہ نے اطراف مملکت کا دورہ کیا جس سے اس کا ارادہ مقدار سفر کا ہو تو اس کے لئے افطار اور قصر میں رخصت ہوگی، اور غیر سبب کا نام سبب رکھا جاتا ہے مجاز کے طور پر جیسے یحییٰ کو کفارے کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یحییٰ حقیقت میں کفارے کا سبب نہیں ہے، اس لئے کہ سبب مسبب کے پائے جانے کے منافی نہیں ہوتا اور یحییٰ وجوب کفارہ کے منافی ہے اس لئے کہ کفارہ حٹ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حٹ کے ساتھ یحییٰ ختم ہو جاتی ہے اور اسی طرح حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جیسا کہ طلاق اور عتاق کو سبب کا نام دیا جاتا ہے مجاز کے طور پر، حالانکہ تعلیق حقیقت میں سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق شرط کے پائے جانے سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق حکم کا سبب نہیں ہو سکتی تعلیق اور حکم کے درمیان منافات کے پائے جانے کے ساتھ۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے ایک اصول بیان فرمایا ہے کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی علت کی طرف نہیں کی جائے گی، پھر سبب کے بارے میں ایک فقہی اصول بیان فرمایا ہے کہ اگر حقیقی علت تک رسائی دشوار ہو تو ایسی صورت میں مکلف پر حکم کو آسان کرنے کے لئے سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے، پھر آخر میں ایک اصول بیان فرمایا ہے کہ کبھی مجازاً غیر سبب کو بھی سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسے یحییٰ کو کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

تشریح: قوله: وَقَدْ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ

سبب کا علت کے معنی میں ہونا

یہاں سے مصنف ایک اصول بیان فرما رہے ہیں کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو جب ایسا ہوگا تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی علت کی طرف نہیں کی جائے گی، اور سبب بمعنی العلة کی مثال اس جگہ ہوگی جہاں پر علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہو اور جب علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو وہ سبب علت العلة کے معنی میں ہوگا تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔

قوله: وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا سَأَلَ ذَاتُهُ الْعِلَاقَ

سبب بمعنی العلة کی مثالیں

مثال اول: کسی نے جانور کو ہانک دیا اور وہ جانور چل پڑا اور کسی کی کوئی چیز تلف کر دی تو سائق ضامن ہوگا، اب اس چیز کا تلف ہو جانا حکم ہے اور سائق کا اس جانور کو ہانکنا اس کا سبب ہے اور اس جانور کا چلنا اس چیز کو تلف کرنے کی علت ہے اور ایسی علت ہے جو سبب یعنی ہانکنے سے پیدا ہوئی ہے، کیونکہ جانور ہانکنے کے بعد چلنے پر مجبور ہے اس لئے ہانکنا جو سبب ہے علت کے معنی میں ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہو تو حکم کی

نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لئے تلف کرنے کی نسبت سائق کی طرف کی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ تلف کرنے والا سائق ہے تو پھر ضمان بھی سائق پر واجب ہوگی۔

قوله: وَالشَّاهِدُ إِذَا تَلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَا لَا يَحِلُّ

مثال ثانی: اگر کسی نے اپنی گواہی سے کسی کا مال تلف کر دیا یعنی قاضی نے ان کی گواہی پر مدعی علیہ کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا اور مدعی کو مال دلوا دیا، پھر گواہوں کی گواہی کا بطلان ظاہر ہو گیا کہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور ان کی شہادت باطل ہو گئی تو ثابت ہو گیا کہ مدعی علیہ کا مال ضائع ہو گیا، اور مدعی علیہ کے مال ضائع ہونے کی علت اگرچہ قاضی کا فیصلہ ہے اور گواہوں کی گواہی اس کا سبب ہے، لیکن قاضی کا فیصلہ ایسی علت ہے جو سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے کیونکہ قاضی، عادل کی شہادت سے حق ظاہر ہونے کے بعد وہ فیصلہ کرنے پر اسی طرح مجبور ہے جس طرح جانور ہانکنے کے بعد چلنے پر مجبور ہے تو جیسے سائق کا فعل سوق سبب بمعنی العلة ہے اسی طرح گواہوں کی گواہی سبب بمعنی العلة ہوگی، اور سبب بمعنی علت کی طرف چونکہ حکم منسوب ہوتا ہے اس لئے مدعی علیہ کے مال کا ضائع ہونا گواہی کی طرف منسوب ہوگا لہذا مدعی علیہ کے مال کا ضمان بھی گواہوں پر واجب ہوگا قاضی پر واجب نہیں ہوگا۔

قوله: ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يَقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ يَحِلُّ

سبب کا علت کے قائم مقام ہونا

یہاں سے مصنف ایک فقہی اصول بیان فرما رہے ہیں کہ جب حقیقی علت پر مطلع ہونا دشوار ہو تو مکلف پر معاملہ آسان کرنے کے لئے سبب کو علت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے اور جب سبب کو علت کے قائم مقام بنادیا جائے گا تو شرعی حکم کا دار و مدار سبب پر ہوگا اور اس سے علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

سبب کا علت کے قائم مقام ہونے کی مثالیں

مثال اول: شرعی احکام میں اس کی مثال نوم کامل ہے، اور نوم کامل کو استرخاء، مفاسل کی وجہ سے حدث کے قائم مقام کیا گیا ہے، تو حقیقی حدث یعنی خروج ریح وغیرہ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور وضوٹونے کا حکم نوم کامل پر دائر ہوگا، کیونکہ وضوٹونے کی علت خروج ریح ہے اور نوم کامل میں اس پر مطلع ہونا دشوار ہے اس لئے شریعت نے وضوٹونے کا دار و مدار نوم کامل یعنی سبب پر رکھا ہے لہذا نوم کامل متحقق ہونے کی صورت میں وضوٹونے کا حکم لگ جائے گا خواہ خروج ریح متحقق ہو یا نہ ہو۔

مثال ثانی: اسی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنادیا گیا ہے تو پورا مہر اور عدت واجب کرنے کے سلسلہ میں حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور خلوت صحیحہ کے بعد پورا مہر واجب ہو جائے گا اور اگر طلاق دیدی تو عدت واجب کردی جائے گی، کیونکہ کامل مہر واجب ہونے اور عدت واجب ہونے کی علت وطی ہے اور وطی پر اطلاع پانا مشکل ہے اس لئے شریعت نے کمال مہر اور لزوم عدت کے حکم کا دار و مدار ظاہری سبب یعنی خلوت صحیحہ پر رکھ دیا ہے تو حقیقی علت یعنی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا تو خلوت صحیحہ جو سبب ہے یہ علت یعنی وطی کے قائم مقام ہو جائے گا۔

مثال ثالث: اسی طرح جب سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے تو حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور قصر اور افطار کے سلسلہ میں نفس سفر پر حکم لگادیا جائے گا حتیٰ کہ اگر کسی ملک کا بادشاہ یا وزیر اعظم مقدار سفر کے ارادہ سے اپنے ملک کے اطراف کے دورے پر نکلا اگرچہ اس کو ہر طرح کی سہولت حاصل ہے اور کوئی مشقت نہیں ہے لیکن نفس سفر کی وجہ سے قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی رخصت اسے بھی حاصل ہوگی اب یہاں پر سفر میں رخصت ملنے کی علت مشقت ہے لیکن یہ امر مخفی ہے اس لئے شریعت نے قصر اور افطار کے حکم کا دار و مدار سبب یعنی نفس سفر پر رکھ دیا ہے تو یہاں سبب یعنی نفس سفر کو، علت یعنی سفر کی مشقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔

قوله: فَذَیْسَمٰی غَیْرِ السَّبَبِ سَبَبًا لِّغ

غیر سبب کا سبب نام رکھنا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ سبب کے لفظ کا استعمال چونکہ کثیر ہے اس لئے کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یحییٰ کو کفارہ کا سبب کہا گیا ہے حالانکہ یحییٰ حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ کفارہ کا سبب حائث ہونا ہے، اور یحییٰ حقیقت میں کفارہ کا سبب اس لئے نہیں ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچاتا ہو اور حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، تو معلوم ہوا کہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی، اور یہاں یحییٰ اور کفارہ کے درمیان منافات ہے کیونکہ کفارہ ادا کرنے سے یحییٰ ساقط ہو جاتی ہے، اور جب تک یحییٰ باقی ہے کفارہ واجب نہیں ہوگا اور جب کفارہ واجب ہوگا تو یحییٰ باقی نہیں رہے گی بلکہ یحییٰ ٹوٹ جائے گی، تو معلوم ہوا کہ کفارہ کا سبب یحییٰ نہیں ہے بلکہ حائث ہوگا لیکن یحییٰ کو مجازاً کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے،

اسی طرح کسی حکم کو شرط پر معلق کرنا، جیسے طلاق یا عتاق کو شرط پر معلق کیا جائے اور یوں کہا جائے "اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ" یا یوں کہا "اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتِ خُرٌ" جب تک تعلیق ہے اس وقت تک طلاق اور عتاق نہیں پائے جائیں گے، اور دخول دار کی شرط پائی جانے کے وقت طلاق اور عتاق کا حکم ثابت ہوگا تو تعلیق ختم ہو جائیگی، تو معلوم ہوا کہ تعلیق اور حکم میں منافات ہے حالانکہ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوتی، لہذا منافات کے ہوتے ہوئے تعلیق کو حکم کا سبب مجازاً کہہ دیا جاتا ہے، تو تعلیق کو، طلاق اور عتاق کا جو سبب کہا ہے یہ مجازاً کہا ہے حقیقتاً

نہیں کہا، کیونکہ اصل سبب تو وجود شرط ہے اور تعلیق بالشرط کو مجاز اسبب کہا جاتا ہے۔

فصلُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ تَتَعَلَّقُ بِأَسْبَابِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوُجُوبَ غَيْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عَلَامَةٍ يُعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وَجُوبَ الْحُكْمِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ أُصْنِفَ الْأَحْكَامُ إِلَى الْأَسْبَابِ فَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّلَاةِ الْوَقْتُ بِدَلِيلِ أَنَّ الْخَطَابَ بِأَدَاءِ الصَّلَاةِ لَا يَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَ الْخَطَابُ مُثَبِّتٌ لَوُجُوبِ الْأَدَاءِ وَمُعْرِفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبِ الْوُجُوبِ قَبْلَهُ وَهَذَا كَقَوْلِنَا أَوْ ثَمَنَ الْمَبِيعِ وَ أَوْ نَفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ وَ لَا مَوْجُودَ يُعْرِفُهُ الْعَبْدُ هَهُنَا إِلَّا دُخُولَ الْوَقْتِ فَتَتَيَّنُ أَنَّ الْوُجُوبَ يُثَبِّتُ بِدُخُولِ الْوَقْتِ وَ لِأَنَّ الْوُجُوبَ ثَابِتٌ عَلَى مَنْ لَا يَتَنَاوَلُهُ الْخَطَابُ كَالنَّائِمِ وَ الْمُغْمَى عَلَيْهِ وَ لَا وَجُوبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُولِ الْوَقْتِ وَ بِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ طَرِيقَانِ أَحَدُهُمَا نَقَلَ السَّبَبِيَّةَ مِنَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي إِذَا لَمْ يُؤَدَّ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ وَ الرَّابِعِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوبُ حِينَئِذٍ وَيُغْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ وَ يُغْتَبَرُ صِفَةُ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَ يَبَيَّنُ إِعْتِبَارَ حَالِ الْعَبْدِ فِيهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ بِالْعَا فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَ كَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَتْ حَائِضًا أَوْ نَفَسَاءَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ وَ جَبَتْ الصَّلَاةُ وَ عَلَى هَذَا جَمِيعُ صُورِ خُذُوثِ الْأَهْلِيَّةِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَ عَلَى الْعَكْسِ بَأَن يَخْذُلُ حَيْضٌ أَوْ نَفَاسٌ أَوْ جُنُونٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ إِغْمَاءٌ مُمْتَدُّ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلَاةُ وَ لَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيمًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي أَرْبَعًا وَ لَوْ كَانَ مُقِيمًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ

ترجمہ: احکام شرعیہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے کہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ بندہ حکم کے وجوب کو پہچان جائے، اور اس اعتبار سے احکام کی اضافت اسباب کی طرف کی جاتی ہے پس نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز ادا کرنے کا خطاب وقت داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا وہ خطاب تو دخول وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو بتلانے والا ہے کہ سبب وجوب اس سے پہلے ہے، اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ ہمارا قول ”أَوْ ثَمَنَ الْمَبِيعِ“ اور ”أَوْ نَفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ“ اور یہاں دخول وقت کے علاوہ کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو بندے کو نفس وجوب کی پہچان کروائے،

پس یہ بات واضح ہو گئی کہ نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے اور اس لئے کہ وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہے جن کو خطاب شامل نہیں ہے جیسا کہ سونے والا اور وہ آدمی جس پر بے ہوشی طاری ہو، حال یہ ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہوتا پس وجوب دخول وقت سے

ثابت ہوگا،

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول نماز کے وجوب کا سبب ہے پھر اس کے بعد دو طریقے ہیں، ان میں سے پہلا طریقہ، جزء اول سے سہیت کا منتقل ہونا جزء ثانی کی طرف جب کہ جزء اول میں (نماز کو) ادا نہ کیا ہو، پھر جزء ثالث اور رابع کی طرف، یہاں تک کہ سہیت منتقل ہو کر آخر وقت تک پہنچ جائے پس اس وقت وجوب پکا ہو جائے گا اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس آخری جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کے اعتبار کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اول وقت میں پڑھا تھا اور اس آخری جزء میں بالغ ہو گیا، یا اول وقت میں کافر تھا اس آخری جزء میں مسلمان ہو گیا، یا عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اس آخری جزء میں پاک ہوگئی تو نماز واجب ہو جائیگی،

اور اسی اصول پر آخری وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کو قیاس کیا جائے گا اور اس کے برعکس اس طرح کہ اس آخری جزء میں حیض یا نفاس آگیا یا ایک دن ایک رات سے زائد جنون یا اتنی ہی لمبی بیہوشی پیدا ہو جائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی، اور اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو وہ چار رکعتیں پڑھے گا، اور اگر اول وقت میں مقیم تھا آخری وقت میں مسافر ہو گیا تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے احکام کے اسباب کی بحث بیان فرمائی ہے کہ جو احکام شرعیہ اصول اربعہ سے ثابت ہیں وہ سب احکام اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہیں اور وجوب صلوٰۃ کا سبب وقت کا داخل ہونا ہے، اور اس کو واضح کیا ہے کہ وقت کا جزء اول وجوب صلوٰۃ کا سبب ہے اور وقت کے آخری جزء میں بندے کے حال کا اعتبار ہوگا۔

تشریح: قوله: الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ تَتَعَلَّقُ بِأَسْبَابِهَا الخ

احکام شرعیہ کا نفس وجوب اسباب سے متعلق ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ وہ احکام شرعیہ جو اصول اربعہ سے ثابت ہو کر ہم پر واجب ہوتے ہیں وہ سب احکام اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور ان کے لئے اسباب کی ضرورت ہے، کیونکہ حقیقت میں احکام اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہم پر واجب ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا نماز وغیرہ احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے غائب ہے، اس لئے بندوں کو ان احکام کے حقیقی وجوب کا علم ہو نہیں سکتا کہ یہ احکام ہم پر کب واجب ہوئے دن میں واجب ہوئے یا رات میں، اس لئے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کے واجب ہونے کا علم ہو جائے اور وہ علامت سبب ہے، اگر سبب موجود ہوگا تو حکم واجب ہوگا اور اگر سبب موجود نہیں ہوگا تو حکم بھی واجب نہیں ہوگا، اسی اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ کا احکام کو واجب کرنا ہماری نظروں سے اوجھل ہے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور یہ اسباب ان احکام کے حقیقی وجوب پر علامت ہوتے ہیں اس علامت کے ذریعہ بندہ پہچان لے گا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کا حکم واجب ہے یا نہیں اور یہ بھی ذہن نشین رکھیں کہ وجوب کی دو

قسمیں ہیں پہلی قسم نفس وجوب، دوسری قسم وجوب اداء، نفس وجوب کا سبب تو وقت ہے لیکن وجوب اداء کا سبب خطاب باری تعالیٰ ہے۔

قوله: فَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّلَاةِ الْوَقْتُ بِذَلِيلِ الْخ

وجوبِ صلوٰۃ کا سبب وقت کا داخل ہونا

احکام شرعیہ میں سے سب سے اہم حکم نماز کا ہے اور نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی کا خطاب بندے کی طرف دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ دخول وقت کے بعد متوجہ ہوتا ہے، اور دخول وقت کے بعد نماز کی ادائیگی کا خطاب بندے کی طرف متوجہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

قوله: وَالْخَطَابُ مُخْبِتٌ لِّوَجُوبِ الْاَدَاءِ الْخ

اعتراض: یہاں سے مصنف ایک اعتراض مقدّر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جب نماز کا وجوب اپنے سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے خطاب کا کیا فائدہ ہوا؟

جواب: یہ ہے کہ حکم کا نفس وجوب تو سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب باری تعالیٰ وجوب ادا کو ثابت کرتا ہے اور بندے کو اس بات کی پہچان کرواتا ہے کہ سبب وجوب، وجوب ادا سے پہلے متحقق ہو گیا ہے اور یہ دونوں وجوب الگ الگ ہیں کہ نفس وجوب سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے اور خطاب امر سے ثابت ہوتا ہے اور جب سبب یعنی وقت اور خطاب یعنی امر میں فرق ہے لہذا ان دونوں سے ثابت ہونے والے دونوں وجوب یعنی نفس وجوب اور وجوب ادا میں بھی فرق ہوگا اور خطاب باری تعالیٰ کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے مشتری سے کہا ”اَوْ خَمْسُ الْمُبْنِعِ“ کہ تو مبیع کا ثمن ادا کر، یا قاضی نے خاوند سے کہا ”اَوْ نَفَقَةُ الْمَنْكُوحَةِ“ کہ منکوحہ بیوی کا خرچ ادا کر، اب ثمن کا نفس وجوب عقد بیع سے ثابت ہوتا ہے اور نفقہ کا نفس وجوب نکاح سے ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کا وجوب ادا مطالبہ سے ثابت ہوتا ہے، تو جس طرح ”اَوْ“ کے خطاب سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا خطاب نماز کے وجوب ادا کو ثابت کرنے والا ہے اور نماز میں نفس وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے،

اور نماز کے وجوب کا سبب وقت ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نماز کا نفس وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہوتا ہے جن کو شریعت کا خطاب شامل نہیں ہوتا جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی، جس کی بے ہوشی ایک دن سے کم ہو، اب ان دونوں کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا پھر بھی ان پر نماز دخول وقت کے بعد واجب ہو جاتی ہے، تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ نماز کے وجوب کا سبب دخول وقت ہے۔

قوله: وَ بِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِّلْوَجُوبِ الْخ

وقت کے جزءِ اوّل کا وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزءِ اوّل وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے پورا وقت سبب نہیں ہے اس لئے کہ اگر پورے وقت کو وجوبِ صلوٰۃ کا سبب قرار دیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ نماز کو وقت کے بعد ادا کیا جائے، کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے جب پورا وقت نماز کے وجوب کا سبب ہو تو پھر نماز وقت کے بعد ادا ہونی چاہئے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں، تو معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب پورا وقت نہیں لہذا وجوب کا سبب ایک جزء ہوگا، تو وہ کون سا جزء ہوگا چونکہ جزءِ اوّل تمام اجزاء پر مقدم بھی ہے اور بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے مزاحم بھی نہیں ہیں اس لئے جزءِ اوّل ہی وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہوگا۔

قوله: ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ طَرِيقَانِ أَخَذَهُمَا الْع

وقت کے دوسرے اجزاء کو سبب وجوب ثابت کرنے کے دو طریقے

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ وجوبِ صلوٰۃ کے لئے وقت کے جزءِ اوّل کے بعد، وقت کے دوسرے اجزاء کے سبب وجوب ہونے کو ثابت کرنے کے دو طریقے ہیں۔

طریقہ اولیٰ: یہ کہ اگر کسی نے جزءِ اوّل میں نماز ادا نہ کی ہو تو سبیت جزءِ اوّل سے جزءِ ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور اگر جزءِ ثانی میں نماز ادا نہ کی تو سبیت جزءِ ثانی سے جزءِ ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزءِ ثالث میں بھی نماز ادا نہ کی تو پھر جزءِ ثالث سے جزءِ رابع کی طرف منتقل ہو جائے گی، یہاں تک کہ سبیت وقت کے آخری جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر آخری وقت میں بھی نماز ادا نہ کی پھر وجوب اس کے ذمے ثابت ہو جائے گا،

اور اس آخری جزء میں بندے کے حال کا بھی اعتبار ہوگا اور وقت کے اس آخری جزء کی صفت کا بھی اعتبار ہوگا اگر وقت کی صفت کامل ہے تو وجوب بھی کامل ہوگا اور اگر وقت کی صفت ناقص ہے تو وجوب بھی ناقص ہوگا،

اور بندے کے حال کے اعتبار کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اوّل وقت میں بچہ نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا، یا اوّل وقت میں کوئی کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا یا اوّل وقت میں کوئی عورت حیض یا نفاس والی تھی اور آخری وقت میں پاک ہوگئی تو ان تمام صورتوں میں وجوبِ صلوٰۃ کی اہلیت پائی گئی ہے تو ان پر نماز واجب ہو جائے گی،

اس کے برعکس میں بھی آخری وقت کا اعتبار ہوگا مثلاً عورت نماز کے اوّل وقت میں پاک تھی پھر آخر وقت میں اسے حیض یا نفاس آ گیا، اسی طرح اگر کوئی شخص اوّل وقت میں تندرست تھا اور آخر وقت میں اسے جنون مستوعب (یعنی ایک دن رات سے زیادہ) لاحق ہو گیا، یا اوّل وقت

میں تندرست تھا اور آخر وقت میں اغناء عمدہ (یعنی وہ بے ہوشی جو ایک دن رات سے زیادہ) طاری ہو گیا تو ان سے نمازیں ساقط ہو جائیں گی، اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر تھا پھر آخر وقت میں مقیم ہو گیا تو یہ شخص چار رکعات پڑھے گا، اسی طرح اگر کوئی شخص اول وقت میں مقیم تھا اور آخر وقت میں مسافر ہو گیا تو یہ شخص قصر کی دو رکعات پڑھے گا، تو خلاصہ یہ ہے کہ وجوب اور عدم وجوب اسی طرح مقدار وجوب میں آخر وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

وَبَيَانٍ إِبْتِغَارِ صِفَةِ ذَلِكَ الْجُزْءِ، أَنَّ ذَلِكَ الْجُزْءَ، إِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوُظُفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَائِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ مِثَالُهُ فِيمَا يُقَالُ أَنَّ أَجْرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَإِنَّمَا يَصْنُرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوعِ الشَّمْسِ وَذَلِكَ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوُضُفِ الْكَمَالِ إِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ بَطُلَ الْفَرْضُ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُهُ إِتِمَامُ الصَّلَاةِ إِلَّا بِوُضُفِ النُّقْصَانِ بِإِغْتِبَارِ الْوَقْتِ وَ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ أَجْرَ الْوَقْتِ وَقْتُ إِخْمَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوُظُفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَ لِهَذَا وَجِبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فُسَادِ الْوَقْتِ وَ الطَّرِيقُ الثَّانِي أَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِّنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلَى طَرِيقِ الْإِنْتِقَالِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِهِ قَوْلٌ بِإِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَ لَا يَلْزَمُ عَلَى هَذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَإِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِي إِنْمَا أَثْبَتَ عَيْنٌ مَا أَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَكَانَ هَذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُودِ فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ

ترجمہ: اور اس جزء اخیر کی صفت کے اعتبار سے وضاحت یہ ہے کہ وہ جزء اخیر اگر کامل ہو تو فریضہ کامل ہو کر پکا ہو گا پس وہ آدمی اوقات مکروہہ میں اس کو ادا کر کے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا، اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ فجر میں آخری وقت کامل ہے اور یہ وقت سورج نکلنے سے فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد خروج وقت کے بعد ہوتا ہے اس لئے نماز کا واجب، کمال کی صفت کے ساتھ پکا ہو جائے گا لہذا جب نماز کے دوران سورج طلوع ہو گیا تو فرض باطل ہو جائے گا اس لئے کہ نماز کو مکمل کرنا ممکن نہیں مگر وقت کے اعتبار سے وصف نقصان کے ساتھ، اور اگر وقت کا وہ آخری جزء ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں کیونکہ عصر کا آخری وقت احرام ٹھس کا وقت ہے اور نماز کا وقت، اس وقت فاسد ہوتا ہے پس فریضہ صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہو گا اسی لئے نماز کے جواز کا قائل ہونا ضروری ہو گیا احرام ٹھس کے وقت فساد وقت کے باوجود،

اور سبب کو ثابت کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا جائے بغیر انتقال کے طریقہ کے، اس لئے کہ انتقال سبب کا قائل ہونا اس سبب کو باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت سے ثابت ہوئی تھی، اور دوسرے طریقہ پر واجب کے کئی گنا بڑھنے کا اعتراض لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جزء ثانی نے بھیجہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا پس یہ جزء کا مستقل سبب ہونا مترادف علتین اور باب خصومات میں کثرت شہود کے باب میں سے ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ سبب جو جزء اخیر کی طرف منتقل ہوتی ہے اس

میں جزء اخیر کی صفت کا اعتبار ہوگا اور اس کی مثال ذکر کی ہے اور پھر وقت کے جزء اول کے علاوہ نماز کے لئے باقی اجزاء کی سنیت ثابت کرنے کے دوسرے طریقے کو بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: وَبَيَانُ اِغْتِنَاءِ صِفَةِ ذَلِكَ الْجُزْءِ الْخ

نماز کیلئے جزء اخیر کی صفت کا اعتبار ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ سنیت جب جزء اخیر کی طرف منتقل ہوتی ہے تو اس کے دو اعتبار ہوتے ہیں، ایک اعتبار جزء اخیر میں بندے کی حالت کا ہوتا ہے اس کا بیان ہو چکا، دوسرا اعتبار اس جزء اخیر کی صفت کا ہوتا ہے، اسی کو مصنف بیان فرماتے ہیں کہ جب سنیت جزء اخیر کی طرف منتقل ہو تو اگر وقت کا جزء اخیر کامل ہو تو نماز بھی کامل ہو کر واجب ہوگی لہذا اس نماز کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے فرض کی ذمہ داری سے سبکدوش نہ ہوگا،

اس کی مثال یہ ہے کہ فجر کی نماز کا آخری جزء وقت کامل ہے تو فجر کی نماز بندے پر کامل ہو کر واجب ہوگی اور فجر کا وقت طلوع آفتاب سے فاسد ہو جاتا ہے اور طلوع آفتاب سے پہلے جو فجر کا آخری وقت ہے یہ کامل وقت ہے تو فجر کی نماز کامل ہو کر واجب ہوتی ہے تو فجر کی نماز کے دوران اگر آفتاب طلوع ہو گیا تو فجر کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ بغیر وصف نقصان کے نماز کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز اس پر کامل واجب ہوئی تھی اور اس کی ادائیگی ناقص ہو رہی ہے اس لئے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی،

اگر نماز کا آخری وقت ناقص ہو تو نماز بھی ناقص ہو کر ذمہ میں واجب ہوگی اس لئے نماز کو ناقص وقت میں ادا کرنا صحیح ہوگا جیسا کہ عصر کی نماز کا آخری وقت احرام ارشس کا وقت ہے اور احرام ارشس کا وقت ناقص ہے کیونکہ احرام ارشس کے وقت سورج پرست سورج کی عبادت کرتے تھے اس لئے یہ وقت فاسد ہے، اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں نہیں پڑھی یہاں تک کہ احرام ارشس ہو گیا اس وقت عصر کی نماز پڑھتا ہے تو اس پر اس جزء اخیر کے ناقص ہونے کی وجہ سے نماز ناقص ہو کر اس کے ذمہ واجب ہوئی ہے اور ادا بھی ناقص ہو رہی ہے، اس لئے جزء اخیر کے ناقص ہونے کی وجہ سے واجب بھی ناقص تھا اور ادا بھی ناقص وقت میں ہو رہی ہے اس لئے فساد وقت کے باوجود اس وقت میں عصر کی نماز ادا کرنا جائز ہوگا۔

قوله: وَ الطَّرِيقُ الثَّانِي أَنْ يُخْفَلَ كُلُّ جُزْءٍ الْخ

وقت کے دوسرے اجزاء کے سبب وجوب کو ثابت کرنے کا طریقہ ثانیہ

مصنف پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ وقت کا جزء اول نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اور باقی اجزاء کی سنیت ثابت کرنے کے دوسرے طریقے ہیں پہلا طریقہ بیان ہو چکا، اب یہاں سے مصنف دوسرا طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو مستقل نماز کے وجوب کا

سبب بنایا جائے بغیر اس کے جزء اول سے ثانی کی طرف اور جزء ثانی سے جزء ثالث کی طرف سبب کو منتقل کیا جائے، مصنف گو یہ دوسرا طریقہ پسند ہے کہ پہلے طریقہ کے مطابق انتقال سبب کے قائل ہونے کی صورت میں اس سبب کو باطل کرنے کا قائل ہوتا ہے جس کو شریعت نے ثابت کیا ہے، کیونکہ سبب جب جزء اول سے منتقل ہوگئی تو جزء اول سبب ہی نہیں رہے گا حالانکہ شریعت نے اس کو سبب قرار دیا ہے اور جس طریقہ سے شرعی سبب کے بطلان کا قائل ہونا پڑتا ہے وہ طریقہ بہتر نہیں ہوتا لہذا پہلا طریقہ مرجوح اور دوسرا راجح ہے۔

قوله: وَلَا يُلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا تَصَاعُفُ الْوَاجِبِ الْع

اعتراض: یہ عبارت ایک اعتراض مقدار کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا کہ جب وقت کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء واجب کا سبب ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک وقت میں متعدد فرائض واجب ہوں یعنی اگر ایک وقت میں چار اجزاء ہوں اور چاروں مستقل سبب ہوں تو چار فرض واجب ہونے چاہییں حالانکہ ایک وقت میں ایک فرض لازم ہوتا ہے نہ کہ متعدد فرائض۔

جواب: مصنف نے ”وَلَا يُلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا“ سے یہی جواب دیا ہے کہ ہر جزء کو مستقل سبب قرار دینے سے فرض کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے بعینہ اسی فرض کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا تھا اور جب ایسا ہے تو اسباب کے متعدد ہونے کے باوجود فرض نماز ایک وقت میں ایک ہی لازم ہوگی اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ایک حکم کی کئی علتیں ہوں اور کسی مقدمہ میں بہت سے گواہ ہوں تو جس طرح علتوں کے متعدد ہونے سے حکم کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اور گواہوں کے متعدد ہونے سے واقعات کا متعدد ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح اسباب کے متعدد ہونے سے فرض نمازوں کا متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّوْمِ شَهْرُودِ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخَطَابِ عِنْدَ شَهْرُودِ الشَّهْرِ وَاضَافَةِ الصَّوْمِ إِلَيْهِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الزَّكَاةِ مَلَكُ النَّصَابِ النَّامِيُّ حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا وَبِإِعْتِبَارِ وَجُوبِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيلُ فِي بَابِ الْأَدَاءِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِإِضَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمُ تَكَرُّارِ الْوُظُفَةِ فِي الْعُمْرِ وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وَجُوبِ الْأَسْبَاطَةِ يَنْبُؤُ ذَالِكَ عَنْ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ لَوْجُودِ السَّبَبِ وَبِهِ فَارَقَ آدَاءَ الزَّكَاةِ قَبْلَ وَجُوبِ النَّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ وَسَبَبُ وَجُوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسُ يُمُونَةٍ وَيُلَىٰ عَلَيْهِ وَبِإِعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوزُ التَّعْجِيلُ حَتَّىٰ جَازَ آدَاءُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْعُشْرِ الْأَرْضِيِّ النَّامِيَةِ بِحَقِيقَةِ الرَّبْعِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْخَرَاجِ الْأَرْضِيِّ الصَّالِحَةِ لِلزَّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وَجُوبِ الْوُضُوءِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهَذَا وَجَبَ الْوُضُوءُ عَلَىٰ مَنْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَا وَضُوءٌ عَلَىٰ مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وَجُوبِهِ الْخَدَثُ وَوُجُوبُ الصَّلَاةِ شَرْطٌ وَقَدْ رَوَىٰ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ ذَالِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وَجُوبِ الْغُسْلِ الْخَيْضِ وَالْيَفَاسِ وَالْجَنَابَةِ

ترجمہ: اور روزے کے وجوب کا سبب رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا ہے اس لئے کہ رمضان کے مہینے کے حاضر ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور صوم شہر کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے خواہ وہ حقیقتاً بڑھتا ہو یا حکماً اور وجوب سبب کے اعتبار سے زکوٰۃ کے ادا کرنے میں جلدی کرنا جائز ہے، اور حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے اس لئے کہ حج کی نسبت بیت اللہ کی طرف ہوتی ہے اور عمر بھر میں اس فریضے میں تکرار نہیں ہوتا، اور اسی بنا پر اگر کسی نے وجود استطاعت سے پہلے حج کیا تو یہ فریضہ حج کے قائم مقام ہو جائے گا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے، اور اس سے وجود نصاب سے پہلے اداء زکوٰۃ جدا ہو گیا سبب کے معدوم ہونے کی وجہ، اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا رأس ہے جس کے خرچ کا بوجھ برداشت کرتا ہے اور جس کا متولی ہے، اور اسی سبب کے اعتبار سے صدقہ فطر کو جلدی ادا کرنا جائز ہے حتیٰ کہ یوم فطر سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز ہے، اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جو حقیقی پیداوار کے اعتبار سے نامی ہو اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہو پس وہ حکماً نامی ہوگی، اور وضو کے وجوب کا سبب بعض کے نزدیک نماز ہے اور اس پر وضو واجب ہوگا جس پر نماز واجب ہوگی اور اس پر وضو واجب نہیں ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہوگی اور بعض نے کہا کہ وضو کا سبب حدث ہے اور نماز کا واجب ہونا شرط ہے اور یہ حضرت امام محمدؒ سے صراحۃً مروی ہے اور غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے صوم، زکوٰۃ اور حج کے وجوب کے اسباب بیان فرمائے ہیں، پھر صدقہ فطر، عشر، خراج وضو اور غسل کے وجوب کے اسباب بیان فرمائے ہیں۔

تشریح: قوله: وَسَبَبُ وُجُوبِ الصَّوْمِ شَهْرُ الشَّهْرِ الْخ

صوم، زکوٰۃ اور حج کے وجوب کے اسباب

مصنفؒ نے ما قبل میں نماز کے وجوب کا سبب بیان فرمایا تھا اب یہاں سے روزہ، زکوٰۃ اور حج کے وجوب کے اسباب بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجوب صوم کا سبب شہور شہر رمضان ہے یعنی رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا، اس پر پہلی دلیل یہ ہے کہ جب رمضان المبارک کا مہینہ آتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا خطاب متوجہ ہوتا ہے، جیسے رب العزت کا ارشاد ہے ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ کہ جو تم میں سے رمضان المبارک کے مہینے میں حاضر ہو تو وہ روزے رکھے، تو اس آیت سے معلوم ہوا روزہ کے وجوب کا سبب شہور شہر ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ صوم کی اضافت رمضان کی طرف کی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے صوم رمضان اور یہ اضافت سبب کی علامت ہے تو مطلب یہ ہوا کہ روزہ رمضان کی وجہ سے واجب ہوتا ہے،

اور اسی طرح وجوب زکوٰۃ کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے، خواہ وہ حقیقتاً بڑھنے والا ہو جیسے مال تجارت وغیرہ، یا حکماً بڑھنے والا ہو

جیسے سونا اور چاندی، یہ بالفعل تو نہیں بڑھتے لیکن ان کو اگر تجارت میں لگایا جائے تو تجارت کے ذریعے یہ بڑھیں گے اس لئے ان کو حکماً نامی کہا جاتا ہے، تو زکوٰۃ کے وجوب کا سبب نصاب نامی کا مالک ہونا اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرط حولان حول ہے، اگر کسی نے نصاب نامی کے مالک ہونے کے بعد حولان حول سے قبل جلدی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی کیونکہ نصاب نامی کے مالک ہونے کا سبب پایا گیا،

اور وجوب حج کا سبب بیت اللہ ہے مصنف نے اس کی دو دلیلیں بیان فرمائی ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف کی جاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ”حج بیت اللہ“ اور اضافت سیت کی علامت ہے،

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ صاحب استطاعت پر پوری عمر میں ایک ہی مرتبہ حج فرض ہوگا اس لئے کہ حج کا سبب چونکہ بیت اللہ ہے اور بیت اللہ میں تکرار نہیں ہے، اور جب سبب یعنی بیت اللہ میں تکرار نہیں ہے تو مسبب یعنی فریضہ حج میں بھی تکرار نہیں ہوگا، اور چونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اگر کسی نے استطاعت سے پہلے ہی حج کر لیا ہے تو اس کا فریضہ حج ادا ہو جائے گا کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ پایا گیا ہے، اور اس بیان سے حج کا مسئلہ، زکوٰۃ کے مسئلہ سے جدا ہو گیا، اور اگر کسی نے وجود نصاب سے قبل زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اس لئے کہ سبب نہیں پایا گیا اور سبب نصاب نامی کا مالک ہونا ہے اور وہ معدوم ہے۔

قوله: وَسَبَبٌ وَجُوبٌ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَّمُونَةُ الْخ

صدقہ فطر، عشر اور خراج کے وجوب کے اسباب

یہاں سے مصنف ”صدقہ فطر، عشر اور خراج کے وجوب کے اسباب بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ”رَأْسٌ يَّمُونَةُ وَ يَلِي عَلَيْهِ“ کا ہونا ہے، یعنی ایسے راس کا ہونا جس کے اخراجات برداشت کرتا ہو، اور ان کے امور کا متولی ہو جیسے زید اپنے سر کا اور اپنے غلام، باندی اور نابالغ اولاد کا خرچ بردار اور متولی ہے لہذا ان کا صدقہ فطر ادا کرنا واجب ہے، اور صدقہ فطر کے واجب ہونے کا سبب راس ہے اس لئے اگر کسی نے یوم الفطر سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا تو صدقہ فطر ادا ہو جائے گا کیونکہ سبب یعنی راس موجود ہے،

اور عشر کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جو پیداوار کے لحاظ سے نامی ہو یعنی حقیقی پیداوار کے ساتھ بڑھتی ہو اور پیداوار حاصل ہوتی ہو یہی وجہ ہے کہ عشری زمین میں کاشت نہ کرنے کی صورت میں عشر واجب نہیں ہوتا، لہذا اگر کسی نے زمین کی پیداوار ہونے سے پہلے عشر ادا کر دیا تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ سبب سے پہلے مسبب پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا،

اور خراج کے وجوب کا سبب وہ زمینیں ہیں جو زراعت کی صلاحیت رکھتی ہوں تو یہ زمینیں حکماً نامی ہوں گی اور وجوب خراج کے لئے زمین کا حکماً نامی ہونا کافی ہے چنانچہ اگر کسی کافر کی سنگلاخ اور پتھریلی زمین ہو تو اس پر خراج واجب نہیں ہے کیونکہ وجوب کا سبب یعنی زمین کا نامی ہونا نہیں پایا گیا اگر زمین صالح زراعت ہو اور کافر کھیتی جان بوجھ کر نہ کرے پھر بھی خراج واجب ہوگا کیونکہ سبب زمین کا حکماً نامی ہونا پایا گیا بخلاف عشر کے اس میں حقیقتاً نما کا اعتبار ہوتا ہے۔

قوله: وَسَبَبٌ وَجُوبٌ الْوُضُوءِ الصَّلَاةِ

وضو اور غسل کے وجوب کے اسباب

یہاں سے مصنف ”وضو اور غسل کے وجوب کے اسباب بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں وضو کے وجوب کا سبب بعض ائمہ کے نزدیک نماز ہے یہی وجہ ہے کہ جس پر نماز واجب ہے اس پر نماز کے لئے وضو کرنا بھی واجب ہے اور جس پر نماز واجب نہیں اس پر وضو بھی واجب نہیں جیسے حائضہ اور نفاس والی عورت پر نماز واجب نہیں تو اس پر وضو بھی واجب نہیں،

اور بعض ائمہ کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے اور نماز کا وجوب اس کے لئے شرط ہے اور حضرت امام محمدؒ سے یہ بات صراحۃً مروی ہے، لیکن یہ قول درست نہیں کیونکہ سبب وہ ہوگا جو اس شئی تک پہنچاتا ہو اور حدث تو وضو تک پہنچانے والا نہیں بلکہ وہ تو وضو کو زائل کرنے والا ہے اور جو چیز کسی شئی کو دور کرتی ہے اور وہ اس کی طرف پہنچانے والی نہ ہو تو وہ سبب کیسے بن سکتی ہے لہذا پھر حدث، وضو کا سبب کیسے ہو سکتا ہے، اور غسل کے وجوب کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے، جس کے حق میں سبب پایا جائے گا اس پر غسل واجب ہوگا، اسی وجہ سے غسل کی اضافت حیض، نفاس اور جنابت کی طرف ہوتی ہے جیسے ”غسل الخیض والنفس والجنابة“ اور یہ اضافت اس بات کی دلیل ہے کہ غسل کے وجوب کے لئے حیض، نفاس اور جنابت سبب ہے۔

فَصْلٌ قَالَ الْقَاضِيُ الْإِمَامُ أَبُو زَيْدٍ الْمَوَانِعُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامُ مَانِعٍ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٍ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٍ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ وَمَانِعٍ يَمْنَعُ دَوَامَهُ نَظِيرُ الْأَوَّلِ بَيْعُ الْحَرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالذَّمَّ فَإِنَّ غَدَمَ الْمَخْلِيَةِ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِإِفَادَةِ الْحُكْمِ وَعَلَى هَذَا سَائِرُ التَّغْلِيقاتِ عِنْدَنَا فَإِنَّ التَّغْلِيْقَ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهَذَا لَوْ خَلَفَ لَا يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَّاقَ امْرَأَتِهِ بِدُخُولِ الدَّارِ لَا يَخْتُلُ وَبِمِثَالِ الثَّانِي هَلَاكُ الْبَصَابِ فِي إِثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ أَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَرْطِ الْعَقْدِ وَبِمِثَالِ الثَّلَاثِ النَّبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْغَدْرِ وَبِمِثَالِ الرَّابِعِ حَيْثُ الْبُلُوغُ وَالْعِتْقُ وَالرُّوْيَةُ وَعَدَمُ الْكَفَايَةِ وَالْإِنْدِمَالُ فِي بَابِ الْجَرَاحَاتِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَهَذَا عَلَى إِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ فَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُولُ بِجَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامُ مَانِعٍ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٍ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٍ يَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيَنْبَغُ الْحُكْمُ لَا مَحَالَةَ وَعَلَى هَذَا كُلِّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِلْبُتُوتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِيقُ الثَّانِي مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ يَدُورُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ

ترجمہ: قاضی ابو زیدؒ نے فرمایا ہے کہ موانع کی چار قسمیں ہیں، ایک وہ مانع ہے جو انعقاد علت کو روکتا ہو، دوسرا وہ مانع ہے جو علت کے پورا ہونے کو روکتا ہو تیسرا وہ مانع ہے جو ابتداء حکم کو روکتا ہے، چوتھا وہ مانع ہے جو دوام حکم کو روکتا ہو، پہلے مانع کی نظیر آزاد، مردار اور خون کو بیچنا ہے کیونکہ محل کا نہ ہونا اس بات کو منع کرتا ہے کہ تصرف بیع حکم کا فائدہ دینے کے لئے علت بن کر منعقد ہو اور اسی اوّل پر تمام تعلیقات ہیں ہمارے نزدیک، اس لئے کہ تعلیق وجود شرط سے پہلے بیع کی علت بن کر منعقد ہونے کو روکتی ہے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کر چکے ہیں، اور اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو حائث نہیں ہوگا،

اور دوسرے مانع کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے اور دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی سے رکنا ہے اور عقد کے ایک جزء کو رد کرنا ہے، اور تیسرے مانع کی مثال خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا ہے اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے، اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ، خیار شرط، خیار ردیت اور کفو کا نہ ہونا ہے اور باب جراحات میں زخم کا اچھا ہونا اسی اصل پر ہے، اور یہ علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہے پس بہر حال ان لوگوں کے قول پر جو علت شرعیہ کی تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں پس ان کے نزدیک مانع کی تین قسمیں ہیں پہلی قسم وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو، دوسرا وہ مانع جو تمام علت کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو دوام حکم کو روکتا ہو اور بہر حال تمام علت کے وقت سو حکم ضرور ثابت ہوگا،

اور اسی اختلاف پر وہ مانع جس کو فریق اوّل نے ثبوت حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کے لئے مانع بنایا ہے اور اسی اصل پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے علت پر حکم مرتب ہونے کے موانع ذکر کئے ہیں، بعض نے تین اور بعض نے چار، بعض نے پانچ موانع ذکر کئے ہیں لیکن صاحب اصول الشاشی نے قاضی ابو زیدؒ دہویؒ کے حوالے سے چار موانع ذکر کئے ہیں اور پھر ان کی مثالیں بیان فرمائی ہیں، اور پھر آخر میں بعض حضرات کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں اس کی وضاحت فرمائی ہے۔

تشریح: قولہ: قَالَ الْقَاضِيُ الْإِمَامُ أَبُو زَيْدٍ الْمَوَاضِعُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامُ الْبَيْعِ

مانع کی اقسام اربعہ

مصنف قاضی ابو زیدؒ دہویؒ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ علت پر حکم مرتب ہونے کے چار موانع ہیں،

قسم اوّل: پہلا مانع وہ ہے جو انعقاد علت سے مانع ہو یعنی جو علت کے منعقد ہونے کو روک دے کہ جب حکم کی علت ہی نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

قسم ثانی: دوسرا مانع وہ ہے جو تمام علت سے مانع ہو یعنی ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے، کہ علت پائی تو جائے لیکن پوری علت نہ پائی جائے لہذا حکم بھی مرتب نہیں ہوگا کیونکہ حکم علت تامہ پر مرتب ہوتا ہے۔

قسم ثالث: تیسرا مانع وہ ہے جو ابتدائے حکم سے مانع ہو یعنی ایسا مانع جو ابتدائے حکم کو روک دے، کہ حکم کی علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے۔

قسم رابع: چوتھا مانع وہ ہے جو دوام حکم سے مانع ہو یعنی ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روک دے کہ علت کی وجہ سے حکم تو پایا جائے مگر مانع کی وجہ سے اس کو دوام حاصل نہ ہو، بعض حضرات نے کہا کہ موانع پانچ ہیں اور بعض نے کہا موانع چھ ہیں لیکن جنہوں نے پانچوں اور چھٹا ذکر کیا ہے غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا کہ وہ قسم رابع میں داخل ہے۔

قوله: نَظِيرُ الْأَوَّلِ بِنَيْعِ الْخَرِّ وَالْمَيْقَةِ وَالذَّمِّ الْع

مانع اول کی مثال: یہاں سے مصنف مانع اول جو انعقاد علت سے مانع ہو اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ جیسے آزاد، مردار اور خون کی بیع کرنا، یعنی کسی نے آزاد مرد کو بیچا یا خون یا مردار چیز کو بیچا تو بیع منعقد ہی نہیں ہوگی، کیونکہ بیع علت ہے اور ملک حکم ہے اور بیع کے منعقد ہونے کے بعد مشتری کی ملکیت ثابت ہونی چاہئے لیکن آزاد، مردار اور خون شرعاً مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع ہی نہیں ہیں، تو ان چیزوں کا محل بیع نہ ہونا ان چیزوں کی بیع کو، علت ملک بننے سے روکتا ہے، لہذا مشتری کی ان چیزوں پر ملکیت ثابت نہیں ہوگی اور نہ ہی بائع کا ثمن پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا، اسی مانع پر ہمارے نزدیک تمام تعلیقات کا حکم ہے یعنی تمام تعلیقات انعقاد علت سے مانع ہیں، یعنی ہمارے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے کہ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی علت اس وقت تک نہیں بنتی جب تک شرط نہ پائی جائے اور وجود شرط سے پہلے تعلیق بالشرط کا عدم ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ حَلَالِي“ تو خاوند نے طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا ہے تو ”اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ“ کی تعلیق نے ”انْتِ حَلَالِي“ کو وقوع طلاق کی علت بننے سے روک دیا ہے تو تعلیق ”انْتِ حَلَالِي“ کے لئے وقوع طلاق کی علت منعقد ہونے سے مانع ہوگئی، تو جب تک دخول دار کی شرط نہیں پائی جائے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی،

اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخول دار کی شرط پر معلق کر دیا تو وہ اپنی قسم میں حانت نہیں ہوگا کیونکہ دخول دار کی شرط پائے جانے سے پہلے اس نے گویا ”انْتِ حَلَالِي“ کہا ہی نہیں ہے لہذا دخول دار سے پہلے طلاق دینا تحقق ہی نہیں ہوگا اس لئے وہ اپنی قسم میں حانت نہیں ہوگا۔

قوله: وَمِثَالُ الثَّانِي هَلَاكُ النَّصَابِ الْع

مانع ثانی کی مثال: مانع ثانی جو تمام علت سے مانع ہو یعنی حکم کی پوری علت نہ پائی گئی ہو اس کی مثال جیسے کوئی شخص نصاب زکوٰۃ کا مالک بن گیا تو زکوٰۃ کی علت نصاب کا مالک ہونا پایا گیا لیکن حوالان حول سے قبل نصاب زکوٰۃ ہلاک ہو گیا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ وجوب زکوٰۃ کی علت پوری نہیں ہوئی اور علت اس وقت پوری ہوگی جب سال مکمل ہوگا لہذا اس پر وجوب زکوٰۃ کا حکم بھی مرتب نہیں ہوگا، اسی طرح قاضی کی عدالت میں دو آدمی گواہی دینے کے لئے آئے لیکن پھر ایک گواہ نے گواہی دی اور دوسرے نے گواہی دینے سے انکار کر دیا تو ایک شخص کی گواہی علت تامہ نہیں ہے اس پر فیصلہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کا گواہی سے رکنا تمام علت کے لئے مانع ہے، اسی طرح عقد بیع اور عقد نکاح میں ایجاب و قبول علت تامہ ہیں اب اگر ایک طرف سے ایجاب پایا گیا لیکن دوسرے نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو یہ علت تامہ نہ ہوگی لہذا یہ بیع اور نکاح منع نہیں ہوں گے کیونکہ ایجاب کا پایا جانا اور قبول کا نہ پایا جانا تمام علت کے لئے مانع ہے۔

قوله: وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْمُنْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ الْع

مانع ثالث کی مثال: مانع ثالث جو ابتداء حکم سے مانع ہو یعنی حکم کی علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم ہی نہ پایا جائے اس کی مثال یہ ہے کہ مانع نے اپنے لئے اختیار شرط رکھ کر بیع کی، کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا، تو اختیار شرط کے بعد مشتری کی ملکیت بیع پر ثابت نہ ہوگی، تو یہاں ملک کی علت یعنی ایجاب و قبول محل بیع میں موجود ہے مگر اختیار شرط کی وجہ سے اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا کہ مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، دوسری مثال معذور کے حق میں وقت کا باقی رہنا، کہ جس کو مسلسل بول یا دائمی نکسیر کی بیماری ہو وہ نماز کے وقت وضو کر کے نماز پڑھ لے اور اس کا یہ وضو آخر وقت تک باقی رہے گا اگرچہ دوران نماز اس کے جسم سے نجاست نکل رہی ہو، اب معذور کے حق میں وضو نونے کی علت نجاست کا نکلنا موجود ہے لیکن بقائے وقت کے مانع کی وجہ سے نقض وضو کے حکم کو روکتا ہے اور جب تک وقت باقی ہے تو نقض وضو کا حکم معذور پر مرتب نہیں ہوگا۔

قوله: وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوغِ وَالْعِنَقِ الْع

مانع رابع کی مثال: مانع رابع جو دوام حکم سے مانع ہو کہ علت کی وجہ سے حکم تو پایا جائے لیکن مانع کی وجہ سے حکم کو دوام حاصل نہ ہو اس کی مثال خیار بلوغ اور خیار عتق اور خیار ردیت اور کفو کا نہ ہونا اور زخم کا مندمل ہونا ہے، یعنی اگر تا بالغ پچی اور بچے کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ کسی نے کر دیا تو نکاح منع ہو جائے مگر بالغ ہونے کے بعد ان کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا جسے خیار بلوغ کہتے ہیں، تو خیار بلوغ اس نکاح کے دائمی ہونے کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر مولیٰ نے باندی کا نکاح کر دیا تو وہ نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن آزادی کے بعد باندی کو نکاح ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اس کو اختیار حق کہتے ہیں لہذا اختیار حق اس نکاح کے دوام کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر مشتری نے بیع کو دیکھے بغیر خرید لیا تو مشتری کے لئے بیع پر ملکیت ثابت ہو جائے گی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اس کو اختیار ردیت کہتے ہیں تو اختیار ردیت بیع کے دوام کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر بالغ لڑکی نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن اولیاء کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوتا ہے تو کفو کا نہ ہونا دوام نکاح کے لئے مانع بن گیا،

اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کو زخم لگایا اور وہ زخم بالکل ٹھیک ہو گیا کہ اس کا نشان بھی باقی نہ رہا تو زخم لگانے والے سے قصاص یا ردیت کا حکم ساقط ہو جائے گا لہذا زخم کا متبدل ہونا ردیت یا قصاص کے حکم کے دوام کے لئے مانع بن گیا۔

قوله: وَهَذَا عَلَى إِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ الْع

بعض کے نزدیک موانع کی تین اقسام

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ موانع کی یہ چار اقسام ان حضرات کے نزدیک ہیں جو لوگ علت شرعیہ کی تخصیص جائز قرار دیتے ہیں اور جو لوگ علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ان کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں،

علت شرعیہ میں تخصیص کا مطلب یہ ہے کہ علت شرعیہ تو پائی جائے مگر حکم شرعی نہ پایا جائے، جیسا کہ امام کرخیؒ اور مشائخ عراقؒ کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت پائی جائے لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے ان حضرات کے نزدیک موانع کی مذکورہ چار اقسام ہیں، لیکن فخر الاسلامؒ اور ان کے تبعین علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں تو ان کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں وہ یہ ہیں،

پہلا مانع وہ ہے جو ابتداء علت کو روکتا ہو یعنی انعقاد علت کا مانع ہو، دوسرا مانع وہ ہے جو تمام علت کو روکتا ہو، تیسرا مانع وہ ہے جو دوام حکم کو روکتا ہو، باقی رہی یہ قسم کہ مانع ابتداء حکم کو روکتا ہو تو وہ فخر الاسلامؒ کے نزدیک مانع نہیں ہے کیونکہ جب علت پوری پائی جاتی ہے تو حکم بھی ضرور پایا جائے گا اس لئے علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو یہ صورت فخر الاسلامؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے،

مصنفؒ نے امام کرخیؒ اور فخر الاسلامؒ کے مذکورہ بالا اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے، کہ فریق اول امام کرخیؒ وغیرہ جو حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل ہیں یہ حضرات جس کو ابتداء حکم اور ثبوت حکم کے لئے مانع قرار دیتے ہیں اسی کو فریق ثانی یعنی فخر الاسلامؒ وغیرہ نے تمام علت کا مانع قرار دیا ہے کیونکہ یہ حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے قائل نہیں ہیں اسی اصول پر فریقین کے درمیان کلام دائر ہوگا کہ فریق اول کے نزدیک جو ابتداء حکم کے لئے مانع ہوگا وہ فریق ثانی کے نزدیک تمام علت کا مانع ہوگا۔

فَصْلُ الْفَرْضِ لَعْنَةُ هُوَ التَّقْدِيرُ وَمَقْرُوضَاتُ الشَّرْعِ مَقْدَرَاتُهُ بَحْثٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيِّ لَا شُبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ لَزُومٌ الْعَمَلِ بِهِ وَالْإِعْتِقَادُ بِهِ وَالْوُجُوبُ هُوَ السَّقُوطُ يَغْنِي مَا يَسْقُطُ عَلَى الْغَيْبِ بِلَا اخْتِيَارٍ مِنْهُ وَقِيلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْاضْطِرَابُ سَمِيَ الْوَاجِبُ بِذَلِكَ لِكَوْنِهِ مُضْطَرِّبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ فَصَارَ فَرْضًا فِي حَقِّ الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَجُوزَ تَرْكُهُ وَنَفْلًا فِي حَقِّ الْإِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزِمُنَا الْإِعْتِقَادُ بِهِ جُزْمًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ كَالْآيَةِ الْمُتَوَلَّاةِ وَالصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّينِ سِوَاكَ كَانَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ "عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مَنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ" وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِأَحْيَائِهَا وَيَسْتَحَقَّ اللَّائِمَةُ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بِغُذْرٍ وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيمَةِ تُسَمَّى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ وَحُكْمُهُ أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَ لَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ وَالنَّفْلُ وَالْمَقْصُودُ نَظِيرَانِ

ترجمہ: فرض لغت میں اندازہ کرنا ہے اور شریعت میں فرائض شریعت کے لگائے ہوئے اندازے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتے، اور شریعت میں فرض وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اعتقاد کا واجب ہونا ہے،

اور وجوب کے معنی سقوط کے ہیں یعنی وہ بندے پر بغیر اس کے اختیار کے گر جاتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ واجب "وَجْبَةٌ" ہے جسے بعضی اضطراب اور واجب کا نام واجب اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان متردد ہوتا ہے پس عمل کے حق میں فرض ہوگا یہاں تک کہ اس کا ترک جائز نہیں ہوگا اور نفل ہوگا اعتقاد کے حق میں پس ہمارے لئے اس پر یقینی طور پر اعتقاد کرنا لازم نہ ہوگا، اور شریعت میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیات اور صحیح خبر واحد، اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور سنت نام ہے اس پسندیدہ طریقے کا جس کو شریعت میں اختیار کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ ثابت ہو رسول اللہ ﷺ سے خواہ صحابہ کرامؓ سے، حضور اقدس ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ "تم پر لازم ہے میرا طریقہ اور میرے خلفاء کا طریقہ اس کو ڈاڑھ سے پکڑ لو" اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوتا ہے مگر یہ کہ اس کو غدر کی وجہ سے چھوڑے،

اور نفل نام ہے زیادتی کا اور غنیمت کا نام نفل رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ مقصد جہاد سے زائد چیز ہے، اور شریعت میں نفل وہ عبادت ہے جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو اور نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے چھوڑنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا

اور نفل اور تطوع آپس میں نظیریں ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے عبادات مشرودہ کی چار قسمیں فرض، واجب، سنت اور نفل کی تعریف فرمائی ہے اور ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان فرمایا ہے۔

تشریح: قوله: الْفَرَضُ لُغَةً هُوَ التَّقْدِيرُ الْع

فرض کا لغوی معنی: فرض کا لغوی معنی اندازہ لگانا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”فَرَضَ الْفَاضِلُ النَّفَقَةَ“ کہ قاضی نے نفقہ کا اندازہ لگایا، لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ شرعی فرائض کو فرض اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی شریعت کے مقرر کردہ ایسے اندازے ہیں جو کی زیادتی کا احتمال نہیں رکھتے جیسے نماز کی رکعتیں اور زکوٰۃ کی معین مقدار یہ شریعت کا ایسا اندازہ ہے جس میں کمی زیادتی کا احتمال نہیں ہے۔

فرض کا شرعی معنی: اصطلاح شریعت میں فرض اس حکم شرعی کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو، فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے اس کو بغیر عذر کے ترک کرنے والا فاسق ہوگا جیسے نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ وغیرہ ان پر عمل کرنا لازم ہے اور ان کا منکر کافر ہوگا۔

قوله: وَالْوُجُوبُ هُوَ السَّقُوطُ الْع

واجب کا لغوی معنی: وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ایک سقوط بمعنی گرنا، اور دوسرا اضطراب یعنی متردد ہونا، اگر واجب کا لغوی معنی سقوط ہو تو اس کی شرعی معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ واجب بھی بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہے اور بندے پر طاری ہوتا ہے حتیٰ کہ بندہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اپنے ذمہ کو فارغ کرے،

اگر واجب ”وُجُوبٌ“ سے ماخوذ ہو بمعنی مضطرب، متردد ہونا، اس کی شرعی معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہوگی کہ واجب فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے اس طرح کہ واجب عمل کے حق میں فرض کی طرح ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہوتا اگر اس کو ترک کر دیا تو فاسق ہوگا اور جو گناہ فرض کے تارک کو ہوتا ہے اسی طرح گناہ واجب کے تارک کو بھی ہوگا، اور عقیدہ رکھنے کے حق میں نفل کی طرح ہوتا ہے چنانچہ واجب پر قطعی طور سے اعتقاد لازم نہیں ہوتا اور نفل کے منکر کی طرح اس کا منکر بھی کافر نہیں ہوتا۔

واجب کا شرعی معنی: واجب کا شرعی معنی یہ ہے کہ وہ حکم جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں ایک قسم کا شبہ ہو، خواہ شبہ دلیل قطعی کے معنی اور مفہوم میں ہو جیسے آیات مؤولہ، جس کی تفسیر میں اختلاف ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ“ یہ آیت ہم تک ثابت ہونے

میں تو قطعی ہے لیکن معنی اور مفہوم میں ظنی ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اس کا معنی کیا ہے قربانی کر، اس لئے قربانی واجب ہے، بعض حضرات نے اس کا معنی کیا سینہ پر ہاتھ باندھ،

خواہ شبہ اس دلیل کے حضور اقدس ﷺ سے ہم تک ثابت ہونے میں ہو جیسے صحیح خبر واحد، جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو اور حضور اقدس ﷺ نے اس پر مواظبت بھی فرمائی ہو تو واجب ہو گا اور واجب کا حکم یہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عملاً فرض کے درجہ میں اعتقاد انفل کے درجہ میں ہے، اور واجب کی یہ اصطلاحی تعریف صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک واجب اور فرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قوله: وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوكَةِ الْع

سنت کا لغوی معنی: سنت کا لغوی معنی طریقہ ہے خواہ وہ اچھا ہو یا برا ہو۔

سنت کا شرعی معنی: سنت شریعت کی اصطلاح میں اس پسندیدہ طریقہ اور راستے کو کہتے ہیں جس پر دین میں چلا جائے اور جس کو دین میں اختیار کیا گیا ہو لیکن اس پر عمل کرنا فرض اور واجب کے طریقہ پر نہ ہو، اب وہ طریقہ خواہ حضور اقدس ﷺ کا ہو یا حضرات صحابہ کرامؓ کا ہو، صحابہ کرامؓ کا طریقہ بھی سنت میں شامل ہے کیونکہ حضور اقدس ﷺ کی حدیث ہے ”عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالْأَوَاجِدِ“

اور سنت کا حکم یہ کہ بندے سے اس کے احیاء کا، یعنی اس پر عمل کے ساتھ ساتھ زندہ رکھنے کا مطالبہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کیا جاتا ہے اور بغیر عذر کے ترک کرنے کی وجہ سے وہ مستحق ملامت ہوتا ہے لیکن اگر عذر کی وجہ سے ترک کیا ہو تو وہ ملامت کا مستحق نہیں ہو گا، لیکن یہ حکم سنن ہدیٰ کا ہے اور سنن ہدیٰ اس عمل کو کہتے ہیں جس کو حضور اقدس ﷺ نے بطور عبادت کے کیا ہو، اور یہ حکم سنن زوائد کا نہیں اور سنن زوائد اس عمل کو کہتے ہیں جس عمل کو آپ ﷺ نے بطور عادت کے کیا ہو جیسے آپ ﷺ کا چلنا، پھرنا، اٹھنا اور بیٹھنا وغیرہ۔

قوله: وَالنَّفْلُ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ الْع

نفل کا لغوی معنی: نفل لغت میں زائد چیز کو کہتے ہیں اسی وجہ سے مال غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے کیونکہ مال غنیمت مقصود جہاد سے ایک زائد چیز ہوتی ہے اور جہاد کا مقصود اصلی اعلاء کلمۃ اللہ ہوتا ہے اور غنیمت کا مال اس مقصود سے زائد ہوتا ہے اس لئے اس کو نفل کہتے ہیں۔

نفل کا شرعی معنی: اصطلاح شریعت میں نفل اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرض اور واجبات سے زائد ہو، نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر آدمی کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہیں دیا جائے گا،

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیریں ہیں جو حکم نفل کا ہے وہی حکم تطوع کا ہے، صرف لغوی معنی کے اعتبار سے فرق ہے کہ تطوع، طوع سے ہے بمعنی خوشی، تطوع اس عبادت کو کہتے ہیں جو بندہ اپنی خوشی اور رغبت سے کرتا ہے شریعت کی طرف سے اس پر لازم نہیں ہوتی بعض دفعہ مستحب اور سنت وغیرہ کو بھی تطوع کہہ دیتے ہیں۔

فَصْلُ الْعَزِيمَةِ هِيَ الْقَصْدُ إِذَا كَانَ فِي نَهَايَةِ الْوَكَاذَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ الْعَزْمَ عَلَى وَطِي عَوْدٍ فِي بَابِ

الظَّهَارِ لِأَنَّهُ كَالْمَوْجُودِ فَجَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُودًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ لِهَذَا قَالُوا أَعَزَمُ يَكُونُ خَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْأَحْكَامِ إِنْبِذًا، سَمِعْتُ عَزِيمَةً لِأَنَّهَا فِي غَايَةِ الْوَكَاذَةِ لَوْ كَاذَةً سَبَبَهَا وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ أَنَّ إِلَهَنَا وَنَحْنُ غَبِيذُهُ وَأَقْسَامُ الْعَزِيمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرَضِ وَالْوَاجِبِ وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرَفُ الْأَمْرِ مِنْ غُسْبٍ إِلَى يُسْبٍ بِوَسِطَةِ غُذْرٍ فِي الْمُكْلَفِ وَأَنَوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا وَهِيَ أَغْذَارُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَوَوُّلٌ إِلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِي بَابِ الْجَنَائَةِ وَذَلِكَ نَحْوُ اجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى الْبَشَرِ مَعَ إِطْمِئْنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ وَسَبُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاتِّلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَبِرَ حَتَّى قُتِلَ يَكُونُ مَاجُورًا لِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْحَرَامِ تَغْلِيظًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالنَّوْعُ الثَّانِي تَغْيِيرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِأَنْ يُصْبِرَ مُتَابِعًا فِي حَقِّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ" وَذَلِكَ نَحْوُ الْإِكْرَاهِ عَلَى أَكْلِ الْفَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ حَتَّى قُتِلَ يَكُونُ إِثْمًا بِإِمْتِنَاعِهِ عَنِ الْمُبَاحِ وَضَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ

ترجمہ: عزیمت وہ ارادہ کرنا ہے جب کہ وہ ارادہ انتہائی پختگی میں ہو اسی وجہ سے ہم نے کہا وطمی کا عزم کرنا باب ظہار میں عود ہے کیونکہ وطمی کا پختہ ارادہ، وطمی موجود ہونے کی طرح ہے، پس دلالت پائی جانے کے وقت وطمی کے پختے ارادے کو وطمی موجود سمجھا جائے گا اسی وجہ سے اگر کسی نے "اعزم" کہا تو وہ قسم کھانے والا ہوگا، اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہیں عزیمت اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے موکد ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور ان کا سبب اس ذات کا آمر ہونا ہے جس کی اطاعت فرض ہے اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے غلام ہیں اور عزیمت کی اقسام وہ ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب،

اور بہر حال رخصت تو وہ آسانی اور سہولت کا نام ہے شریعت میں حکم سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے مکلف کے عذر کی وجہ سے، اور رخصت کی انواع مختلف ہیں اسکے اسباب مختلف ہونے کی وجہ سے اور اسباب بندوں کے اعذار ہیں، اور انجام کار میں رخصت دو قسموں کی طرف لوثی ہے انہیں سے ایک فعل کی رخصت ہے اسکی حرمت باقی رہنے کیساتھ جس طرح کہ جنایت کے باب میں معاف کرنا ہے اور وہ اکراہ کے وقت اطمینان قلب کیساتھ زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا اور نبی کریم ﷺ کو (العیاذ باللہ) گالی دینا اور مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور ظلم کسی کو قتل کرنا،

اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اس آدمی نے صبر کیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کو اجر و ثواب دیا جائے گا شارع علیہ السلام کی نبی کی تعظیم کی وجہ سے اس کے حرام سے رکنے کی وجہ سے، اور رخصت کی دوسری قسم فعل کی صفت کو متغیر کرتا ہے اس طرح کہ وہ فعل اس کے حق میں مباح ہو جائے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”کہ جو شخص شدت بھوک میں مجبور ہو گیا“، اور اس دوسری قسم کی مثال مردار کھانے اور شراب پینے پر مجبور کرنا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ اس مردار کھانے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا اس لئے کہ وہ مباح چیز سے رکا ہے اور ایسا ہو گیا جیسا کہ خود کو قتل کرنے والا ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنف نے احکام مشروعہ کی دو قسمیں عزیمت اور رخصت کو بیان فرمایا ہے اور عزیمت کا لغوی اور شرعی معنی اور عزیمت کی اقسام بیان فرمائی ہیں، اور پھر رخصت کا لغوی اور شرعی معنی اور اس کی اقسام اور اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔

تشریح: قوله: الْعَزِيمَةُ هِيَ الْقَصْدُ إِذَا كَانَ فِي الْعِ

عزیمت کا لغوی معنی: عزیمت لغت میں اس ارادہ کو کہتے ہیں جب کہ وہ انتہائی پختہ اور مؤکد ہو، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر ظہار کرنے والے نے کفارہ کے درمیان وطی کا عزم کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع ہوگا جیسا کہ حقیقتاً وطی کرنے سے ظہار سے رجوع ہوتا ہے لہذا اس پر ظہار کا کفارہ ہوگا جیسے اگر کوئی شخص کفارہ ظہار روزوں سے ادا کر رہا تھا اور روزوں کے دوران وطی کر لیتا ہے تو اسے نئے سرے سے روزے رکھنے پڑتے ہیں، اسی طرح اگر اس نے روزوں کے کفارہ کے درمیان وطی کرنے کا عزم کر لیا تو اب اسے نئے سرے سے روزے رکھنے پڑیں گے اس لئے کہ عزم علی الوطی حقیقی وطی کی طرح ہے جب وطی کی دلیل موجود ہے تو گویا وطی موجود ہے لہذا جو حکم وطی کا ہوگا وہی حکم عزم علی الوطی کا ہوگا لہذا عزم علی الوطی کی صورت میں بھی اس کو نئے سرے سے روزے رکھنے پڑے گیں،

اسی طرح اگر کسی نے ”أَعَزَمْتُ عَلَى فَعْلٍ فَلَانٍ“ کہا تو یہ قسم کھانے والا ہوگا، جس طرح قسم کھائی جاتی ہے اپنی بات کو پختہ کر لینے کے لئے اس طرح اس کا عزم کا لفظ استعمال کرنا قسم کھانے کی طرح ہوگا اور اس کے خلاف کرنے پر حانث ہو جائے گا اور اسے قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔

قوله: وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمْنَا مِنَ الْأَحْكَامِ الْعِ

عزیمت کا شرعی معنی: شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ابتداء لازم ہوئے ہیں جیسے نماز، روزہ وغیرہ،

عزیمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عزیمت کا نام عزیمت اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ احکام اپنے سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں اور سبب کی پختگی اور تاکید یہ ہے کہ ان احکام کا آمر اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جس کی اطاعت ہم پر فرض ہے کیونکہ وہ ہمارا معبود ہے اور

ہم اس کے غلام ہیں، اور معبود کو اختیار حاصل ہے کہ جو چاہے احکام غلاموں اور بندوں پر لازم کرے، جب ان احکام کا سبب انتہائی مؤکداور پختہ ہے تو سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو بھی عزیمت کہتے ہیں،

پھر مصنف فرماتے ہیں کہ عزیمت کی اقسام فرض اور واجب ہیں جن کو ہم پہلی فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔

قوله: وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ الْخ

رخصت کا لغوی معنی: رخصت کا لغوی معنی "الْيُسْرُ وَالسَّهُولَةُ" آسانی اور سہولت ہے، رخصت کو بھی رخصت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ یہ بھی سیر اور سہولت کیلئے ہے۔

رخصت کا شرعی معنی: رخصت کا شرعی معنی یہ ہے کہ کسی حکم کو مشکل سے آسانی کی طرف پھیرنا مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے، یعنی اصل حکم مکلف کے حق میں مشکل تھا اس لئے شریعت نے اس حکم کو ختم کر کے بندوں کی سہولت اور آسانی کے لئے دوسرا حکم جاری کر دیا ہو، جیسے مسافر کے لئے رمضان المبارک کا روزہ سفر کی وجہ سے مشکل تھا اس لئے شریعت نے روزے کے حکم کو افطار کی طرف پھیر دیا، تو مسافر کے لئے سفر کی وجہ سے رمضان کا روزہ چھوڑنے کی اجازت مل جانا رخصت کہلاتا ہے اور مسافر کا رمضان المبارک کا روزہ رکھنا عزیمت کہلاتا ہے۔

قوله: وَأَنوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا الْخ

رخصت کی اقسام

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ رخصت کی انواع اسباب رخصت کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہیں اور اسباب رخصت بندوں کے اعذار ہیں اور بندوں کے اعذار زیادہ ہیں انہیں ضبط میں نہیں لایا جاسکتا، اس لئے اعذار کی وجہ سے حاصل ہونے والی رخصت کی اقسام اور انواع کو ضبط میں نہیں لایا جاسکتا لیکن انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں ہیں۔

قوله: أَخَذْلَهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْخُرْمَةِ الْخ

رخصت کی قسم اول: رخصت کی قسم اول یہ ہے کہ اس فعل کا کرنا مباح ہو بقاء حرمت کے ساتھ، یعنی شریعت میں ایک فعل کا کرنا حرام تھا لیکن مکلف کے کسی عذر کی وجہ سے اس فعل کی حرمت باقی رہتے ہوئے شریعت نے اس فعل کے کرنے کی اجازت دیدی، شریعت کی اس رخصت کی وجہ سے آخرت میں اس سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا، رخصت ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ یہ فعل اب حرام نہیں رہا اور جائز ہو گیا ہے بلکہ حرام ہونے کے باوجود مباح جیسا معاملہ ہوتا ہے تاکہ بندوں کو سہولت رہے جیسے ایک شخص نے جنایت کی اور ولی جنایت نے جانی کو

معاف کر دیا تو جانی سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا، اب یہ مطلب نہیں کہ جنایت حرام نہیں رہی مباح ہوگئی بلکہ معاف کرنے سے یہ فائدہ ہوا کہ جانی سے اخروی مواخذہ نہیں ہوگا۔

قوله: وَذَلِكَ نَحْوَ اجْزَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ الْغ

رخصت کی مثالیں

یہاں سے مصنفؒ رخصت مع بقائے حرمت کی مثالیں دے رہے ہیں جیسے اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا جب کہ دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو، اب اکراہ کے عذر کی وجہ سے شریعت نے صرف زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت دی ہے کہ اب آخرت میں اسے گناہ نہیں ہوگا،

اسی طرح حضور اقدس ﷺ کو (العیاذ باللہ) گالی دینے پر کسی مسلمان کو مجبور کیا گیا اب رخصت ملنے کا یہ مطلب نہیں کہ گالی دینا مباح ہو گیا بلکہ اب بھی گالی دینے کی حرمت اس کے حق میں باقی ہے یہ فعل مباح نہیں ہوا، صرف اکراہ کے عذر کی وجہ سے زبان پر جاری کرنے کی رخصت دی گئی ہے اس رخصت کی وجہ سے اخروی مواخذہ نہیں ہوگا،

اسی طرح کسی مسلمان کو مجبور کیا گیا کہ تم مسلمان کے مال کو تلف کر دو، آگ لگا دو، اب رخصت ملنے کا مطلب یہ نہیں کہ مسلمان کے مال کو تلف کرنا اس کے لئے مباح ہو گیا بلکہ حرمت اب بھی باقی ہے اب اس اکراہ کی وجہ سے شریعت نے اس سے گناہ اٹھالیا ہے،

اسی طرح کسی مسلمان کو مجبور کیا گیا کہ تو فلاں مسلمان کو ناحق قتل کر، اب رخصت ملنے کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان کو ناحق قتل کرنا مباح ہو گیا بلکہ قتل کی حرمت اب بھی باقی ہے صرف عذر اکراہ کی وجہ سے قصاص اس سے ساقط ہو جائے گا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا، اب مذکورہ تمام مثالوں میں جس طرح یہ کام پہلے حرام تھے رخصت کے بعد بھی حرام ہیں لیکن اکراہ کی وجہ سے اتنا فائدہ ہوا کہ ان کاموں کے ارتکاب کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا۔

قوله: وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ الْغ

رخصت کی قسم اول کا حکم

رخصت کی قسم اول کا حکم یہ ہے کہ مکڑہ اگر صبر کر لے اور ان مذکورہ امور کے ارتکاب سے رک گیا حتی کہ اکراہ کرنے والے کے ہاتھوں سے قتل ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے دربار میں اس کو اجر و ثواب دیا جائے گا کیونکہ اس نے شارع علیہ السلام کی نبی کی تعظیم کی ہے، جیسے کفار نے حضرت خبیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قید کر لیا اور کہا کہ تم حضور اقدس ﷺ کو برا بھلا کہہ دو تو ہم تجھے آزاد کر دیں گے لیکن انہوں نے انکار کیا بالآخر سولی پر لٹکا کر شہید کر دئے گئے اور خبیبؒ نے عزیمت پر عمل کیا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں سید الشہداء کا خطاب دیا۔

قوله: وَالنَّوعُ الثَّانِي تَغْيِيرُ صِفَةِ الْفِعْلِ الْ

رخصت کی قسم ثانی: رخصت کی قسم ثانی یہ ہے کہ فعل حرام کی صفت تبدیل ہو جائے اس طرح کہ وہ فعل حرام مکلف کے حق میں مباح ہو جائے، یعنی شریعت اس فعل کی حرمت کو بدل کر معذور کے حق میں مباح قرار دیدے جیسے کوئی شخص شدت بھوک یا شدت پیاس کے اندر بتلا ہو جائے اور بھوک کی وجہ سے مرجانے کا خطرہ ہو تو اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھا لیا یا خنزیر کھا لیا یا شراب پی لی اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا بلکہ اس کے حق میں مردار اور شراب حلال ہو جائیں گی جیسے قرآن پاک میں ”فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ کہ جو آدمی مجبور ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں مردار اور شراب کی طرف اس حال میں کہ وہ گناہ کی طرف مائل ہونے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، لہذا اگر کسی کو مردار کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا تو اتنی مقدار کھانا پینا حلال ہوگا جس سے زندہ رہ سکے۔

قوله: وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ الْ

رخصت کی قسم ثانی کا حکم

رخصت کی قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ اگر مکڑہ شخص مردار کھانے سے رک گیا حتی کہ مجبور کرنے والے نے اسے قتل کر دیا یا بھوک کی وجہ سے مر گیا تو یہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ شریعت نے حرمت کو ختم کر کے اس کے لئے مردار کھانا مباح قرار دیا تھا اور اس نے مباح چیز کو استعمال کر کے اس سے اپنی جان نہ بچائی تو اس لئے یہ گنہگار ہوگا، اور رخصت کو استعمال نہ کر کے اس نے اپنی جان کو ضائع کر دیا تو یہ خودکشی کرنے والے کی طرح ہوگا۔

فَصْلٌ الْأَحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيلٍ أَنْوَاعُ مِنْهَا إِلَّا سِتْدَالٌ بَعْدَ الْعَلَّةِ عَلَى غَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ الْقِيُ غَيْرُ نَاقِضٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيلَيْنِ وَالْآخُ لَمْ يَغْيِظْ عَلَى الْآخِ لِأَنَّهُ لَا وَلَادَ بَيْنَهُمَا وَسُئِلَ عَنْ مُحْكَمٍ أَمَحِبُّ الْقِصَاصِ عَلَى شَرِيكَ الصَّبِيِّ قَالَ لَا لِأَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ قَالَ السَّائِلُ فَوَجِبَ أَنْ يُجِبَّ عَلَى شَرِيكَ الْآبِ لِأَنَّ الْآبَ لَمْ يُزَقَّ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ بَعْدَ الْعَلَّةِ عَلَى غَدَمِ الْحُكْمِ هَذَا بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فَلَانٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ عَلَّةُ الْحُكْمِ مُنْخَصِرَةً فِي مَعْنَى فَيَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا زِمًا لِلْحُكْمِ فَيُسْتَدَلُّ بِإِنْتِفَائِهِ عَلَى غَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ مَا رَوَى عَنْ مُحْكَمٍ أَنَّهُ قَالَ وَلَدُ الْمَغْضُوبَةِ لَيْسَ بِمَضْمُونٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَغْضُوبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلَى الشَّاهِدِ فِي مَسْئَلَةِ شُهُودِ الْقِصَاصِ إِذَا رَجَعُوا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَاتِلٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَضَبَ لَا زِمَ لِحَصْنَانِ الْغَضَبِ وَالْقَتْلُ لَا زِمَ لُوجُودِ الْقِصَاصِ

ترجمہ: بلا دلیل استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس کی مثال قتل ناقض وضو نہیں ہے اس لئے کہ وہ سہیلین سے نہیں نکلی، اور بھائی، بھائی پر آزاد نہیں ہوتا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ولادت کا رشتہ نہیں ہے، اور حضرت امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ بچے کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہوگا تو حضرت امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں اس لئے کہ بچہ مرفوع القلم ہے، سائل نے کہا پس واجب ہے کہ باپ کے ساتھ شریک قاتل پر قصاص واجب ہو اس لئے کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس یہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہوا، یہ اس کے مرتبہ میں ہو گیا جیسا کہ کہا جائے کہ فلاں آدمی مرانہیں اس لئے کہ وہ جھت سے گرانہیں،

مگر جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی حکم کو لازم ہو تو اس معنی کے نہ ہونے سے حکم کے نہ ہونے پر استدلال کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو حضرت امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مفعوبہ باندی کے بچے کا ضمان واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ بچہ مفعوبہ نہیں ہے اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں کسی گواہ پر قصاص نہیں ہے جب کہ وہ گواہ گواہی سے رجوع کر لیں اس لئے کہ گواہ قاتل نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ ضمان غصب، کے لئے غصب لازم اور وجود قصاص کے لئے قتل لازم ہے۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب اصول الشاشی نے استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں بیان کی ہیں پھر ان میں سے پہلی قسم، عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا اس کو بیان فرمایا ہے اور اس کی مثالیں ذکر کی ہیں، پھر استثناء کی ایک صورت ذکر کی ہے اور اس کی مثالیں دی ہیں۔

تشریح: قوله: الإحتجاجُ بِلاَ دَلِيلٍ أَنْوَاعُ الْحُكْمِ

استدلال بلا دلیل کی چند اقسام

مصنف اصول اربعہ اور اسکے ملحقات سے فارغ ہو نیکی بعد اب اس آخری فصل میں ان چیزوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو نفس الامر اور حقیقت میں دلیل نہیں ہیں لیکن انہیں بعض ائمہ نے دلیل بنایا ہے، تاکہ دلیل اور غیر دلیل میں امتیاز ہو جائے مصنف نے اسکا عنوان اختیار فرمایا ہے ”الإحتجاج بلا دلیل“، یعنی بغیر دلیل کے استدلال کرنا، اس استدلال بلا دلیل کی چند قسمیں ہیں لیکن مصنف نے اسکی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں۔

قوله: مِنْهَا إِسْتِدْلَالٌ بِغُذْمِ الْعِلَّةِ عَلَى غُذْمِ الْحُكْمِ الْحُكْمِ الْحُكْمِ

قسم اوّل عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا

یہاں سے مصنف استدلال بلا دلیل کی پہلی قسم بیان فرما رہے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا یعنی علت کے نہ پائے جانے

کی وجہ سے حکم کے نہ پائے جانے پر استدلال کرنا، کہ حکم اس لئے نہیں پایا جاتا کہ اس کی علت نہیں پائی جارہی یہ استدلال بلا دلیل اس لئے ہے کہ اگر حکم کی ایک علت نہیں پائی جارہی تو ہو سکتا ہے کہ اس حکم کی کوئی دوسری علت پائی جارہی ہو کیونکہ ایک حکم کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں۔

قوله: ومثاله الفی غنیز ناقض الخ

عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کی مثالیں

یہاں سے مصنف عدم علت سے عدم حکم کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں۔

مثال اول: اگر کوئی شافعی المسک کہے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے اور بطور دلیل کے کہے کہ نقض وضو کی علت یہ ہے کہ سہیلین سے نجاست کا خروج، اور قے کرنے سے خروج نجاست سہیلین نہیں ہوتا لہذا قے بھی ناقض وضو نہیں ہوگی،

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ استدلال بلا دلیل ہے اس لئے کہ نقض وضو کی علت خروج نجاست من السہیلین نہیں بلکہ مطلقاً خروج نجاست ہے خواہ وہ سہیلین سے نکلے یا غیر سہیلین سے، چنانچہ بننے والا خون اور پیپ وغیرہ کے نکلنے سے وضو کا ٹوٹنا حدیث پاک سے ثابت ہے، اور قے سے بھی بدن کی ناپاک رطوبات کچھ نہ کچھ ضرور نکلتی ہیں کیونکہ قے معدے سے ہو کر آتی ہے اور معدے میں نجس رطوبات ہوتی ہیں جو قے کے ساتھ باہر آ جاتی ہیں تو اس لئے قے بھی ناقض وضو ہوگی کیونکہ نقض وضو کی علت خروج نجاست پائی گئی، اور اگر وضو کا ٹوٹنا سہیلین سے کچھ نکلنے پر منحصر ہوتا تو مذکورہ استدلال صحیح ہوتا حالانکہ وضو کا ٹوٹنا سہیلین سے نکلنے پر منحصر نہیں ہے۔

مثال ثانی: اگر کوئی شافعی المسک کہے کہ اگر کوئی بھائی اپنے بھائی کو خرید لے اور اس کا مالک ہو جائے تو وہ بھائی آزاد نہ ہوگا اور بطور دلیل کے یہ کہے کہ اگر کوئی ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو اس کے آزاد ہونے کی علت یہ ہے کہ مالک اور مملوک میں علت ولادت پائی جائے، اور دو بھائیوں کے درمیان رضیہ ولادت نہیں ہے یعنی بھائی دوسرے کے نہ اصول میں داخل ہے اور نہ ہی فروع میں، ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ استدلال بلا دلیل ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے مالک اور مملوک کے درمیان علاقہ ولادت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ علاقہ محرمیت کافی ہے جیسے حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے ”مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَخْرُومٍ غُلِقَ عَلَيْهِ“ اور دو بھائیوں کے درمیان چونکہ علاقہ محرمیت پایا جاتا ہے اس لئے ایک بھائی کے مالک ہو جانے سے دوسرا بھائی آزاد ہو جائے گا۔

مثال ثالث: یہاں سے مصنف استدلال بلا دلیل کی تیسری مثال پیش کر رہے ہیں کہ حضرت امام محمدؒ سے کسی نے یہ مسئلہ پوچھا کہ بالغ اور نابالغ ملکر اگر کسی کو عمر اقل کر دیں تو شریک الصبی یعنی بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں، تو حضرت امام محمدؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ شریک الصبی پر قصاص نہیں آئے گا کیونکہ نابالغ بچہ مرفوع القلم ہے اور غیر مکلف نہیں ہے اور غیر مکلف پر قصاص واجب نہیں ہوتا اس لئے بچے سے قصاص ساقط

ہو جائے گا اور بچے کی وجہ سے دوسرے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل ایک ہی ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ قتل میں ایک آدمی پر قصاص واجب ہو اور ایک پر قصاص واجب نہ ہو لہذا جب بعض قتل پر قصاص کا مواخذہ نہیں ہو سکتا تو دوسرے بعض پر بھی قتل کا مواخذہ نہیں ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی،

پھر سائل نے کہا کہ اگر کوئی باپ کسی دوسرے کو شریک بنا کر اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو دوسرے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے، پس سائل کا یہ قول کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہے جو کہ صحیح نہیں ہے، اس لئے سقوط قصاص مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں اور قصاص واجب نہ ہونے کی علت مرفوع القلم ہونا نہیں ہے بلکہ ملکیت اور شبہ ملکیت بھی سقوط قصاص کی علت ہے جیسے آقا اگر اپنے غلام کو قتل کر دے تو آقا پر قصاص نہیں آتا کیونکہ ملک سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر باپ بیٹے کو قتل کر دے تو بیٹا اگرچہ باپ کا حقیقتاً مملوک نہیں ہے لیکن نسبتاً مملوک ہے تو شبہ ملک کی وجہ سے باپ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا اور شبہ ملک اس حدیث پاک سے ثابت ہے ”أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ“ تو جب باپ سے شبہ ملک کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل ایک ہی ہے،

مصنف فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر قصاص کرنا ایسا ہی جیسے کوئی یوں کہے کہ فلاں آدمی نہیں مرا اور دلیل کے طور پر یوں کہے ہاں لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا، تو یہ دلیل صحیح نہیں اس لئے مرنے کی علت صرف چھت سے گرنے کا نہیں ہے بلکہ موت کی اور بھی بہت سی علتیں ہیں۔

قوله: إِلَّا إِذَا كَانَتْ عِلَّةُ الْحُكْمِ مُنْخَصَرَّةً إِلَى

جب حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو تب استدلال کا صحیح ہونا

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح نہیں مگر حکم کی علت ایک معنی میں منحصر ہو اور وہ معنی اس حکم کو لازم ہو اور اس علت کے علاوہ کسی اور علت سے وہ حکم ثابت نہ ہوتا ہو، تو اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اور یہ استدلال بلا دلیل نہیں ہوگا اور یہ درحقیقت انشاء لازم سے انشاء موزوم پر استدلال ہے اور لازم کے نہ ہونے پر موزوم کے نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہے لہذا اس صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا، اور اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی نے حاملہ باندی غصب کی اور اس باندی نے بچہ جنا پھر وہ باندی اور اس کا بچہ اس غاصب کے پاس ہلاک ہو گیا تو غاصب پر صرف باندی کا ضمان واجب ہوگا، مغصوبہ باندی کے بچے کا ضمان واجب نہیں ہوگا اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ بچہ مغصوب نہیں ہے اور ضمان غصب کے لئے غصب لازم ہے وہ یہاں نہیں پایا جا رہا اس لئے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال صحیح ہوگا کہ جب بچہ کا غصب ہی نہیں پایا گیا تو اس کی ضمان بھی غاصب پر واجب نہیں ہوگی،

اسی طرح اگر قتل کے گواہوں نے قاتل سے قصاص لینے کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان جھوٹے گواہوں میں سے کسی گواہ سے

قصاص نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ قصاص کی علت صرف قتل میں منحصر ہے گواہوں نے جھوٹی گواہی تو دی ہے لیکن قتل نہیں کیا حالانکہ وجوب قصاص کے لئے قتل لازم ہے، تو یہاں پر بھی عدم علت سے عدم حکم پر استدلال درست ہے، کیونکہ قصاص کی علت صرف قتل ہے اور جب علت نہیں پائی گئی تو پھر قصاص والا حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْخَالِ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ إِذَا وَجُودُ الشَّيْءِ لَا يُوجِبُ بَقَائَهُ فَيُضْلَعُ لِلدَّفْعِ نُونُ الْإِلْزَامِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا مَجْهُولُ النَّسَبِ لَوْ ادَّعَى عَلَيْهِ أَحَدٌ رِقًا ثُمَّ جَنَى عَلَيْهِ جَنَائَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ إِزْشُ الْحَرِّ لِأَنَّ إيجابَ إِزْشِ الْحَرِّ الْإِزَامُ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيلٍ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْخَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ رُدَّتْ إِلَى أَيَّامِ عَادَتِهَا وَ الرَّائِدُ اسْتِخْصَاصَةٌ لِأَنَّ الرَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ الْخَيْضِ وَبَدَمِ الْإِسْتِخْصَاصَةِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِتَقْصِصِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيلٍ وَكَذَلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوغِ مُسْتِخْصَاصَةٌ فَخَيْضُهَا عَشْرَةُ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دُونَ الْعَشْرَةِ تَحْتَمِلُ الْخَيْضَ وَالْإِسْتِخْصَاصَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِإِزْشِ الْخَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيلٍ بِخِلَافِ مَا يَنْبَغُ الْعَشْرَةَ لِقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْخَيْضَ لَا يَزِيدُ عَلَى الْعَشْرَةِ

ترجمہ: اور اسی طرح استحباب حال سے استدلال کرنا بھی عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لئے کسی شے کا وجود اس کے باقی رہنے کو مستلزم نہیں ہے پس استحباب حال دفع کی صلاحیت رکھتا ہے نہ کہ الزام کی، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مجہول النسب پر کسی نے غلام ہونے کا دعویٰ کیا پھر اس پر کوئی جنایت کی تو اس دعویٰ کرنے والے آدمی پر آزاد کی دیت واجب نہیں ہوگی اس لئے کہ آزاد کی دیت واجب کرنا الزام ہے لہذا آدمی کی دیت بلا دلیل ثابت نہیں ہوگی،

اور حکم بلا دلیل ثابت نہ ہونے کے ضابطے پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے بڑھ جائے اور عورت کی کوئی معلوم عادت ہے تو اس حیض کو اس کے عادت کے ایام کی طرف لوٹایا جائے گا اور عادت سے زائد خون استحاضہ ہوگا، اس لئے کہ عادت سے زائد خون متصل ہو گیا ہے دم حیض اور دم استحاضہ کے ساتھ پس زائد خون دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر ہم عادت کے بدل جانے کا فیصلہ کریں تو ہم بلا دلیل عمل کو لازم کر دیں گے،

اور اسی طرح اگر کوئی عورت بالغ ہونے کے ساتھ ہی مستحاضہ ہوئی تو اس کا حیض دس دن ہوگا کیونکہ دس دن سے کم خون حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے پس اگر ہم حیض کے ختم ہونے کا حکم لگادیں تو ہم بغیر دلیل کے عمل کو لازم کریں گے بخلاف اس خون کے جو دس دن کے بعد ہے کیونکہ اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں صاحب کتاب نے استدلال بلا دلیل کی دوسری قسم استحباب حال کو بیان فرمایا ہے، پھر اس

اصول کو واضح کیا ہے کہ اصحاب حال حجت دافعہ ہے حجت ملزمہ نہیں پھر اس اصول پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے، پھر بلا دلیل حکم کے ثابت نہ ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے۔

تشریح: قوله: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِحْصَابِ الْخَالِ الْع

استدلال بلا دلیل کی قسم ثانی استصحاب حال

یہاں سے مصنف استدلال بلا دلیل کی قسم ثانی استصحاب حال کو بیان فرما رہے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرتا، استدلال بلا دلیل ہے، اسی طرح اصحاب حال سے بھی استدلال کرنا بلا دلیل استدلال ہے۔

اصحاب حال کی تعریف: اصحاب حال کہتے ہیں ایک چیز پر فی الحال حکم ثابت کرنے کے لئے اس بات کو دلیل بنانا کہ یہ حکم زمانہ ماضی میں ثابت تھا تو اب بھی ثابت ہوگا کیونکہ اس حکم کے انتفاء کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی مصنف فرماتے ہیں کہ اصحاب حال سے استدلال کرنا بلا دلیل اس لئے ہے کہ کیونکہ کسی ماضی کا زمانہ ماضی میں موجود ہونا، زمانہ حال میں اس کے بقا، کو ملزم نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی حکم زمانہ ماضی میں موجود تھا تو اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے وہ حکم فی الحال بھی باقی ہوگا، جب یہ ضروری نہیں تو اس کو دلیل بنانا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

قوله: فَيُضْلَغُ لِلدَّفْعِ ذَوْنُ الْإِلْزَامِ الْع

اصحاب حال حجت دافعہ ہے ملزمہ نہیں

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ ہم احناف کے نزدیک اصحاب حال دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے لیکن الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا، یعنی اصحاب حال کی دلیل کے ذریعے احناف کے نزدیک کسی حکم کو دفع تو کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے ذریعے کوئی حکم کسی پر ابتداء لازم نہیں کیا جاسکتا، لہذا اصحاب حال حجت دافعہ تو ہے لیکن حجت ملزمہ نہیں ہے،

لیکن شوافع کے نزدیک اصحاب حال حجت دافعہ بھی ہے اور حجت ملزمہ بھی، یعنی جیسے اصحاب حال کی وجہ سے کسی حکم کو دفع کیا جاسکتا ہے اسی طرح اصحاب حال کی وجہ سے کسی حکم کو لازم بھی کیا جاسکتا ہے، لیکن ہم احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے کیونکہ اصحاب حال دلیل ضعیف ہے اس کے ذریعے کسی حکم کو ختم تو کیا جاسکتا ہے لیکن کسی حکم کو ابتداء لازم نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ شریعت میں کسی دعویٰ کو رد کرنے کے لئے الگ دلیل ہوتی ہے اور کسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے الگ دلیل ہوا کرتی ہے، لہذا اصحاب حال ایسی ضعیف دلیل ہے کہ اس سے کسی کے دعویٰ کو رد تو کیا جاسکتا ہے لیکن اس سے کسی حکم کو ابتداء ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا مَجْهُولُ النَّسَبِ خُرُوجُ

استصحاب حال حجت دافعہ ہے ملزمہ نہیں اسپر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف "استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص مجہول النسب ہو اور کوئی اس پر مملوک ہونے کا دعویٰ کرے کہ وہ رقیق اور غلام ہے تو اس کے دعویٰ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ سارے انسان آزاد پیدا ہوئے ہیں جب یہ مجہول النسب بھی پیدا ہوا تھا تو اس وقت آزاد تھا لہذا اب بھی آزاد ہوگا، استصحاب حال کی دلیل سے مدعی کے دعویٰ کو رد کر دیا جائے گا اور مجہول النسب پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی،

پھر مدعی نے اس مجہول النسب پر کوئی جنایت کی مثلاً اس کا بازو کاٹ دیا تو مدعی پر آزاد آدمی کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی اور آزاد آدمی کی دیت نسبت غلام آدمی کے زیادہ ہوتی ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ مدعی پر آزاد آدمی کی دیت اس وجہ سے لازم نہیں ہوتی کہ مدعی پر آزادی کی دیت واجب کرنا اس پر زیادہ مال لازم کرنا ہے اور استصحاب حال کو دلیل الزام بنانا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب حال الزام کی دلیل نہیں بن سکتا لہذا اس کی آزادی پر جب تک کوئی مستقل دلیل قائم نہ ہوگی اس وقت تک مدعی پر آزادی کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی۔

قوله: وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ الْع

بلا دلیل حکم ثابت نہ ہونے پر متفرع ایک مسئلہ

یہاں سے مصنف "بغیر دلیل کے حکم کے ثابت نہ ہونے کے اصول پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں اس لئے مصنف کے قول میں "هَذَا" کا اشارہ "فَلَا يَنْبَغُ بِلَا دَلِيلٍ" کی طرف ہے، استصحاب حال کی طرف اشارہ نہیں ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ بلا دلیل کے حکم کو ثابت نہ کرنے کے اصول پر ہم کہتے ہیں اگر حیض کی عادت کسی عورت کو معلوم ہو مثلاً ہر ماہ اس کو سات دن خون آتا ہے مگر ایک بار اس کو دس دن سے زائد عادت کے خلاف خون آیا تو اس کو اس کے ایام عادت کی طرف لوٹایا جائے گا اور سات دن حیض شمار ہوگا اور سات دن سے زائد استخاضہ شمار ہوگا، کیونکہ عادت سے جو زائد ہے تو اس میں دم حیض اور دم استخاضہ دونوں کا احتمال ہے، اور اگر ہم کہیں کہ اس عورت کی عادت بدل گئی یعنی اس کی عادت سات دن سے دس دن ہوگئی تو ہمارا یہ کہنا بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا اس لئے ہم بلا دلیل سات دن سے زائد تین دن کو حیض قرار نہیں دیں گے اور یہی کہیں گے کہ عادت کے مطابق سات دن حیض کے ہیں اور باقی دنوں میں استخاضہ کا خون ہے،

اسی طرح اگر کوئی لڑکی مستحاضہ ہو کر بالغ ہوئی کہ بالغ ہوتے ہی مسلسل خون جاری ہوا اور مثلاً بیس دن تک خون جاری رہا، تو اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی دن استحاضہ کا خون ہوگا، اس لئے کہ پہلے تین دن حیض کا خون ہوتا یقینی ہے اس لئے کہ حیض کی اقل مدت تین دن ہے اور دس دن سے زائد خون کا استحاضہ کا ہونا یقینی ہوتا لازم ہے کیونکہ دس دن سے زائد خون حیض کا نہیں ہوتا اور تین دن سے زائد سات ایام میں حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال ہے اگر ہم سات دن کے خون کو حیض قرار دیں پھر حیض منقطع ہونے کا حکم لگائیں تو یہ بغیر دلیل کے حکم کو ثابت کرنا ہوگا حالانکہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتا، برخلاف اس کے کہ دس دن سے زائد کو استحاضہ قرار دیں تو یہ بلا دلیل حکم نہیں ہوگا اس لئے کہ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد بطور دلیل کے موجود ہے وہ یہ ہے کہ دس دن سے زائد حیض کا خون نہیں ہوتا، اس لئے دس دن سے زائد خون یقیناً استحاضہ ہوگا، حیض نہیں ہوگا۔

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لَدَّلِيلَ فِيهِ الْاِحْتِجَاجُ لِلدَّفْعِ دُونَ الْاِزْهَامِ مَسْئَلَةُ الْمَفْقُودِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحْجِى غَيْرُهُ
مِيرَافَةً وَ لَوَمَاتٍ مِنْ أَقَارِبِهِ خَالَ فَقْدِهِ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَانْدَفَعَ اسْتِخْقَافُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيلٍ وَلَمْ يَتَّبِعْ لَهُ
الْاِسْتِخْقَافُ بِلَا دَلِيلٍ فَإِنْ قِيلَ قَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ لَا خُمْسَ فِي الْعَنْبَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ
وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِغَدَمِ الدَّلِيلِ قُلْنَا إِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ عُذْرِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهَذَا
رُوِيَ أَنَّ مُحَمَّداً سَأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَلِكِ فَقَالَ
فَمَا بَالُ السَّمَلِكِ لَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالنَّمَاءِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ

ترجمہ: اور اس بات پر دلیل کہ اصحاب حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی، مفقود کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا اور اگر اس کے اقارب میں سے کوئی مر جائے اس کے مفقود ہونے کی حالت میں تو مفقود اس رشتہ دار کا وارث نہیں ہوگا پس غیر کا استحقاق بلا دلیل دفع ہو گیا اور مفقود کے لئے بلا دلیل کے استحقاق ثابت نہیں ہوا،

پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہوتا اس لئے کہ اس میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اور یہ عدم دلیل سے استدلال ہے تو ہم کہیں گے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کو ذکر کرنا ان کے اس عذر کے بیان میں ہے کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہیں، اور اسی وجہ سے روایت کیا گیا ہے کہ حضرت امام محمدؒ نے حضرت امام ابو حنیفہؒ سے عنبر میں خمس کے بارے میں سوال کیا پھر حضرت امام محمدؒ نے عرض کیا کہ عنبر میں خمس کیوں نہیں؟ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے جواب دیا اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے، پھر حضرت امام محمدؒ نے عرض کیا، کیا بات ہے کہ مچھلی میں خمس نہیں؟ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ درست اور صحیح بات کو زیادہ جانتے ہیں۔

تجزیہ عبارت: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے اصحاب حال حجت دافعہ ہے طرہ نہیں اس پر دلیل مسئلہ مفقود کو بیان کیا ہے، پھر ایک اعتراض ذکر کیا ہے اور اس کا تفصیلی جواب دیا ہے۔

تشریح: قولہ: وَمِنْ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ لَدَلِيلٍ فِيهِ الْاُخْبَةُ لِلدَّفْعِ الْغ

استصحاب حال حجت دافعہ ہے نہ کہ ملزمہ اسپر دلیل مسئلہ مفقود

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے پر مسئلہ مفقود دلیل ہے، مفقود اس گمشدہ آدمی کو کہا جاتا ہے جس کی موت و حیات کا کوئی علم نہ ہو، مسئلہ یہ ہے کہ استصحاب حال کی وجہ سے مفقود آدمی کو اپنے مال میں زندہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ مفقود ہونے سے پہلے وہ زندہ تھا اب بھی زندہ ہونے پر استصحاب حال کو دلیل قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اس کی زندگی کا حکم مدت مقرر تک استصحاب حال کی وجہ سے کیا جاتا ہے جو دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے مگر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا، تو استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے مفقود ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار اس کے مال میں میراث کا مستحق نہیں ہوگا،

اور حجت ملزمہ نہ ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر کوئی اس کے رشتہ داروں میں سے اس کے مفقود ہونے کے زمانہ میں مر گیا تو مفقود اس کا وارث نہیں ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اگر استصحاب حال کو دلیل بنا کر مفقود کو زندہ سمجھا جائے تو دوسرے کے مال پر مفقود کا حق ثابت کرنے کے لئے استصحاب حال کو دلیل الزام قرار دینا لازم آئے گا حالانکہ استصحاب حال دلیل الزام نہیں ہے کہ اس کے ذریعے کوئی حکم کسی پر ابتداءً لازم نہیں کیا جاسکتا، اسی کو صاحب اصول الشاشی نے یوں بیان کیا ہے کہ استصحاب حال سے دوسروں کا مفقود کے مال کا مستحق ہونا بلا دلیل مندرج ہو گیا لیکن خود مفقود کے لئے بھی بلا دلیل استحقاق ثابت نہیں ہوا اس لئے کہ استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں بن سکتی۔

قولہ: فَانْ قِيلَ قَدْ رَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ اَذْهَبَ قَالَ لَا خُمْسَ الْغ

اعتراض: یہاں سے مصنف استدلال بلا دلیل کے صحیح نہ ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں،

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ کسی مسئلہ میں بغیر دلیل کے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے حالانکہ خود حضرت امام ابو حنیفہؒ نے عدم دلیل سے استدلال کیا ہے، وہ اس طرح کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ خبر میں خمس نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ ”لَا اَنْ اَلْاَنْزَلْ لَمْ يَرِدْ“ کہ خبر میں خمس کے واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی، اور حدیث کے وارد نہ ہونے سے خمس کے واجب نہ ہونے پر استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے، اگر عدم دلیل کے ساتھ عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوتا تو حضرت امام ابو حنیفہؒ استدلال نہ فرماتے،

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال نہیں کیا، بلکہ خبر میں خمس کے واجب نہ ہونے پر

عذر پیش کیا ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ خبر میں خمس واجب نہ ہو اور خبر میں خمس کے واجب نہ ہونے کو قیاس سے ثابت کیا ہے اور قیاس کرنے کی وجہ یہ بیان کی ہے اور بطور عذر کے فرمایا ہے کہ خبر میں خمس واجب ہونے کے متعلق کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی یعنی اُرخلاف قیاس خبر میں خمس کے واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد ہوئی ہوتی تو اس پر عمل کیا جاتا اور قیاس کو چھوڑ دیا جاتا، پس جب

عنبر میں خُمس کے واجب ہونے پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی تو مجھے مجبوراً قیاس کرنا پڑا، اور قیاس پر عمل کرتے ہوئے عنبر میں خُمس واجب نہیں کیا، اور قیاس یہ ہے کہ خُمس مال غنیمت میں واجب ہوتا ہے اور عنبر مال غنیمت نہیں ہے کیونکہ مال غنیمت وہ ہوتا ہے جو کفار سے بزدل شمشیر کے مال لیا گیا ہو اور کسی شخص کا بھی سمندر پر غلبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ سمندر کی چیزیں اصل کے اعتبار سے مباح ہیں اور تمام لوگوں کا تعلق برابر ہے اور خُمس انہی چیزوں میں واجب ہوتا ہے جن پر بزدل شمشیر کے قبضہ کیا ہو تو لہذا عنبر میں خُمس واجب نہیں ہوگا،

لہذا حضرت امام ابو حنیفہؒ نے عنبر میں وجوب خُمس کے قائل نہ ہونے میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر میں "لَا نَیَّ الْأَخَرُ لَمْ یَرِدْ بِهِ" کی بات بیان فرمائی ہے، اور بطور استدلال کے ذکر نہیں فرمائی تو کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

فائدہ: عنبر ایک خوشبو کا نام ہے اب یہ خوشبو کہاں سے پیدا ہوتی ہے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں،

(۱) قول اول یہ ہے کہ سمندر کی جھاگ جب ایک دوسرے سے ٹکرا کر منجمد ہو جاتی ہے تو پھر وہی چند دنوں کے بعد عنبر خوشبو بن جاتی ہے۔

(۲) قول ثانی یہ ہے کہ یہ سمندری گائے کا فضلہ ہے جو بعد میں عنبر خوشبو بن جاتی ہے۔

(۳) قول ثالث یہ ہے کہ ایک سمندری جانور کی سرین پر میل جم جاتی ہے جو بعد میں عنبر خوشبو بن جاتی ہے۔

قوله: وَلِهَذَا زَوَّیَ أَنَّ مُحْكَمًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فَنِی الْعَنْبَرِ الْخ

مذکورہ مسئلے میں قیاس کو دلیل بنانے پر بطور استشہاد کے حضرت امام محمدؒ کی روایت کا حوالہ

یہاں سے مصنف عنبر میں خُمس کے واجب نہ ہونے پر قیاس کو دلیل بنانے پر بطور استشہاد کے حضرت امام محمدؒ کی روایت کا حوالہ دے رہے ہیں، کہ حضرت امام محمدؒ نے اپنے مشفق استاذ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ عنبر میں خُمس واجب کیوں نہیں؟ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے تو جیسے مچھلی سمندر سے حاصل کی جاتی ہے ایسے ہی عنبر بھی سمندر سے حاصل کیا جاتا ہے جب مچھلی میں خُمس واجب نہیں تو عنبر میں بھی خُمس واجب نہیں ہوگا،

حضرت امام محمدؒ نے پھر حضرت امام ابو حنیفہؒ سے دریافت فرمایا کہ حضرت، مچھلی میں خُمس کیوں واجب نہیں، تو حضرت امام ابو حنیفہؒ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ مچھلی پانی کی طرح ہے تو جب پانی میں خُمس نہیں ہے لہذا مچھلی میں بھی خُمس واجب نہیں ہوگا،

اگر آپ غور فرمائیں تو آپ کو یہ بات معلوم ہوگی کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اس جواب میں خُمس کے واجب نہ ہونے کی دلیل قیاس کو بنایا ہے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ نے "لَا نَیَّ الْأَخَرُ لَمْ یَرِدْ بِهِ" کی بات بطور دلیل کے ذکر نہیں فرمائی بلکہ اس مسئلے میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر کے طور پر یہ بات ارشاد فرمائی ہے لہذا حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض وارد نہیں ہوگا، فاقئل وتدبر۔

اللہ تعالیٰ کی نصرت اور مدد اور خصوصی رحمت سے ایک سال سے زائد طویل عرصہ کے بعد ۲۱ رمضان المبارک ۱۴۲۸ھ بمطابق ۴ اکتوبر ۲۰۰۷ء بروز جمعرات بعد نماز تراویح، ۱۱ بجکر ۲۵ منٹ پر اس کتاب سے فراغت ہوئی، اے رحیم و کریم ذات اس حقیری سعی کو اپنے دربار میں قبول فرما کر اس کو مقبول و نافع بنا اور اس کے فیض کو تاقیامت جاری و ساری فرما اور دنیا و عقبیٰ کی فلاح و نجات کا ذریعہ بنا اور میرے قلم کی میزبانی اور ترجمہ لکھنے والوں سے میرے والدین اور اساتذہ کرام کی آنکھوں کو ٹھنڈا فرما۔

کیا فائدہ فکر بیش و کم سے ہو گا ہم کیا ہیں جو کوئی کام ہم سے ہو گا
جو کچھ ہوا، ہوا کرم سے تیرے جو کچھ ہو گا تیرے کرم سے ہو گا

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِإِسَائِدِي وَلِمَشَائِخِي وَأَهْلِ بَيْتِي وَجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَوْمَ يَقُومُ
الْحِسَابُ، وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ سَيِّدِ الْآوَلِينَ وَالْآخِرِينَ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَاتَّبَاعِهِمْ
وَحَمَلَةِ الدِّينِ الْمَتِينِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، آمِينَ بِجَاهِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ

الحق: محمد اصغر علی حفظہ اللہ عنہ

فاضل دارالعلوم فیصل آباد، فاضل عربی، استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ عربیہ مدنی ٹاؤن

و جامعہ اسلامیہ عربیہ للبنات رنمانیہ چوک

غلام محمد آباد فیصل آباد، پاکستان

(۱) تہذیب الکافیہ اردو شرح کافہ

صفحات ۳۳۶ جس میں (۱) اعراب عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم (۳) نحو کے مسائل تجزیہ عبارت کے عنوان سے، مشکل مقامات کا حل تشریح کے عنوان سے اور اعتراض و جوابات مع فوائد بیان کیے گئے ہیں۔

(۲) ضیاء النحو اردو شرح ہدایۃ النحو

صفحات ۳۳۲ جس میں (۱) اعراب عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم (۳) نحو کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے بیان کیا گیا ہے (۴) تشریح کے عنوان سے کتاب کا مکمل حل اور اعتراض و جوابات مع فوائد بیان کیے گئے ہیں (۵) اشعار کی تشریح محل استشہاد اور ترکیب پیش کی گئی ہے۔

(۳) تہذیب البلاغہ اردو شرح دروس البلاغۃ

صفحات ۳۳۰ جس میں (۱) اعراب عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم کیا گیا ہے (۳) ملم معانی کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے (۴) تشریح عبارت کے تحت مکمل حل اور فوائد نافعہ بھی بیان کیے گئے ہیں (۵) اشعار کی تشریح و مطلب اور محل استشہاد پیش کیا گیا ہے۔

(۴) الوضاحۃ الکاملۃ اردو شرح العقیدۃ الطحاویۃ

صفحات ۲۳۰ جس میں درج ذیل خصوصیات در نظر ہیں (۱) اعراب عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم (۳) مقصود مصنف تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے (۴) تشریح عبارت کے تحت فوائد اہل سنت والجماعت کا اثبات اور مذاہب باطلہ کی تردید اور فوائد نافعہ بھی بیان کیے گئے ہیں۔

(۵) اجود الحواشی اردو شرح اصول الشاشی

صفحات ۴۶۴ جو چند خصوصیات پر مشتمل ہے (۱) اعراب عبارت (۲) ترجمہ سادہ عام فہم (۳) اصول فقہ کے مسائل کا خلاصہ تجزیہ عبارت کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے (۴) تشریح کے تحت کتاب کا مکمل حل اور ائمہ کرام کے اختلافی مسائل مع اولہ اور احناف کی طرف سے ائمہ کرام کے اہل کے جوابات بیان کیے گئے ہیں (۵) فوائد نافعہ اور اعتراض و جوابات بیان کیے گئے ہیں۔

(۶) محسن انسانیت کے چالیس معجزات

صفحات ۱۲۷ جس میں امام اہل انبیاء علیہ السلام کے چالیس معجزات کا تذکرہ جو احادیث کی معتبر کتابوں سے نقل کیا گیا ہے جس کے مطالعہ سے آنحضرت ﷺ کی بے پناہ عظمت و محبت اور آپ کی صداقت کا یقین قلب میں جائز رہتا ہے اور ساتھ کنز الحسنات کے عنوان سے مختلف مواقع اور احوال کی دعائیں جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہیں جن کا معمول بنانا دنیا و آخرت کی سعادتیں حاصل کرنے کا مؤثر ترین ذریعہ ہیں۔

(۷) کنز الحسنات

”کنز الحسنات“ کیلنڈر کی شکل میں بھی دستیاب ہے جو مفت حاصل کیے جاسکتے ہیں۔

(۸) آداب الوالدین

(زیر ترتیب)